

HISTORIA NATURAL DE LA REPÚBLICA  
EZEQUIEL MARTÍNEZ ESTRADA Y EL PROBLEMA DE LA FUNDACIÓN

A Dissertation

By

JOSÉ ANGEL VALERO MARTÍNEZ

Submitted to the Office of Graduate and Professional Studies of  
Texas A&M University  
in partial fulfillment of the requirements for the degree of

DOCTOR OF PHILOSOPHY

Chair of Committee,	Alberto Moreiras
Committee Members,	Hilaire Kallendorf
	Eduardo Espina
	Manuel Broncano
Head of Department,	Richard K. Curry

May 2019

Major Subject: Hispanic Studies

Copyright 2019 José Angel Valero Martínez

## ABSTRACT

This dissertation proposes a political reading of the Argentinian writer Ezequiel Martínez Estrada. Considering his essay production between the years 1933 and 1956, I illustrate in which manner the paramount problem in Martínez Estrada's work lies in the critique of the republican thinking of the creole elites of the 19<sup>th</sup> Century. As I suggest, it puts forward a narrative model, which radically rebuts the premise of historical progress sustained by the nationalist discourses of the creole intellectuals. In this regard, the essays of Martínez Estrada amount to a narration of the foundation of the Argentinian Republic, which, at the same time, sheds light over the origin of its crisis as a modern Nation-State.

Martinez Estrada's chief contribution to the intellectual history of Latin America consists in his revision of the foundational genres of the Argentinian literature, insofar the function as symbolical constructions of a political community. Thus conceived, my dissertation is divided into five sections. The first chapter describes the state of the question in Martínez Estrada's essay work, and establishes the postulates and the scope of a political approach of it. The second section analyzes the conceptual foundations of the creole Argentinian thought, and in which manner Martínez Estrada's essays would invert them in the form of an opposition between a concept of the universal history (presupposed by the first), and a concept of the natural history (purported by the latter). The third section deals with Martínez Estrada's revision of the *gauchoesque* literature, and, in particular, how the sense of a national territory is born out of this genre. The

fourth chapter addresses the creation of a national historiography in Argentina as a metaphor of the temporal foundation of the Argentinian republic, which, from Martínez Estrada's outlook encloses the source of legitimation of a certain political order. Finally, in the fifth section I draw the conclusions about the actuality of Martínez Estrada's though in the current debates in the field of the Latin American studies.

## DEDICATION

To my grandparents, Teresa, José, Dolores, and Angel, as an attempt to do justice to the  
past.

To Karina, as well, looking towards the future.

## ACKNOWLEDGEMENTS

I would like to thank my committee chair, Alberto Moreiras, and my committee members, Hilaire Kallendorf, Eduardo Espina, and Manuel Broncano, for their guidance and support throughout the course of this research.

Thanks also go to my graduate colleagues, faculty and staff of the Department of Hispanic Studies of the Texas A&M University. In particular, I want to emphasize my gratitude to my friends María Gil, David Yagüe, Paloma Serrano, Zaida Aguilar, Sueli Rocha-Rojas, Elizabeth Earle, Michela Russo, Caitlin Williams and Peter Baker for their company and help during my stay in College Station. In addition, I would like to thank the staff of the Evans Library of the Texas A&M University for making every effort in getting the books that I needed for my research, as well as for keeping the library a pleasant environment for study.

At this moment, I feel myself in the obligation to express my sincere gratitude to the staff and faculty of the department of philosophy of Complutense University of Madrid and the department of philosophy of the Autonomous University of Madrid where I acquired the tenets of my education as a scholar. In the same manner, special thanks go to the professionals of the primary schools Luis Vives, Els Garrofers, and the secondary school IES La Torreta that I attended in my hometown, Elche. I am proud of considering myself a product of the public education system of Spain and so, any relevance that my work might involve is in full due, not only to the education professionals, but also to the collective efforts of the citizenship who continue fighting

every day in defense of the dignity of the Spanish public schools. Therefore, I acknowledge here my incalculable debt to my fellow Spanish women and men, and whose fight I hope to be able to join soon.

As could not be otherwise, I shall express here how much do I owe to my parents, José and Mercedes, as well as to my sister, Irene for their unconditional love, patience, care and support through the years. Thanks also to my cousins, aunts, and uncles, and, of course, to my old friends from my hometown, Nadine Thery and Luis Vega, who I consider part of my family.

My last words of gratitude are for my precious friends Jorge Mola, Daniel Medina, Beatriz Duarte, Angela Millano, Guillermo García, Belén Castañón (Bruno and Gaucho included), Mónica Puebla, Luis Sarabia, Daniel Peyrot and Francisco Valero. For, beyond all the academic pomp and boastfulness, this dissertation is nothing but another way to continue the conversations that I started with them.

## CONTRIBUTORS AND FUNDING SOURCES

### **Contributors**

This work was supervised by a dissertation committee consisting of Professor Alberto Moreiras of the Department of Hispanic Studies, Professor Eduardo Espina of the Department of Hispanic Studies, Professor Hilaire Kallendorf of the Department of Hispanic Studies and the Religious Studies Program, and Professor Manuel Broncano of the Department of Humanities at Texas A&M International University.

### **Funding sources**

Graduate study was supported by a Graduate Teaching Assistantship from the Department of Hispanic Studies and the Liberal Arts College of Texas A&M University.

## TABLE OF CONTENTS

ABSTRACT .....	ii	
DEDICATION .....	iv	
ACKNOWLEDGEMENTS .....	v	
CONTRIBUTORS AND FUNDING SOURCES.....	vii	
TABLE OF CONTENTS .....	viii	
1. INTRODUCCIÓN: EN TORNO AL ENSAYO DE EZEQUIEL MARTINEZ		
ESTRADA .....	1	
1.1. La posibilidad del interrogante político .....	1	
1.2. La presencia de la crítica de la cultura.....	21	
2. EL PROBLEMA DE LA FUNDACIÓN: DE LA HISTORIA UNIVERSAL A LA		
HISTORIA NATURAL .....	62	
2.1. La cuestión de la literatura nacional .....	62	
2.2. La fundación como problema político .....	79	
2.3. La Ilustración como posición política.....	93	
2.4. El concepto de historia natural .....	114	
3. LA FUNDACIÓN ESPACIAL: DEL DESIERTO A LA CIUDAD .....		150
3.1. La abolición de la naturaleza en Martín Fierro.....	150	
3.2. La frontera y la producción del territorio nacional.....	189	
3.3. Buenos Aires: la República suplantada .....	206	
4. LA FUNDACIÓN TEMPORAL: HISTORIA Y MITO.....		221
4.1. Naturaleza providencial e historia nacional.....	221	
4.2. El enigma Sarmiento.....	256	



4.3. El enigma Perón.....	275
5. CONCLUSIÓN: LA FUNDACIÓN REPUBLICANA Y LA PRODUCCIÓN DE INVARIANTES HISTÓRICOS .....	297
NOTAS.....	309
BIBLIOGRAFÍA.....	322

# 1. INTRODUCCIÓN: EN TORNO AL ENSAYO DE EZEQUIEL MARTINEZ ESTRADA

## 1.1 La posibilidad del interrogante político

Desde un punto de vista formal la presente disertación se plantea como un estudio de la obra ensayística de Ezequiel Martínez Estrada. Concede mayor atención a lo que, siguiendo la clasificación propuesta por Adolfo Prieto (2013, 35) podría denominarse su segunda etapa, la cual abarca desde el diseño de *Radiografía de la Pampa* alrededor de 1930, hasta la aparición de *¿Qué es esto?* en 1956 y comprende las obras más discutidas por la crítica literaria. Es precisamente la discusión en torno a las obras de dicho periodo el hecho que ha situado a Martínez Estrada dentro del panorama de la historia de la literatura latinoamericana como un pensador de la identidad nacional, y lo que a su vez proporciona el punto de partida para la discusión de los contenidos que siguen.

Sin embargo, el cariz y factura de las cuestiones que lo guían se alejan a menudo de las dinámicas de lectura que han sido más habituales por parte de la crítica especializada en la obra del escritor argentino. El carácter monográfico del estudio se encuentra deliberadamente atravesado por una constelación de problemas procedentes del ámbito de la filosofía política y de la historia política de América Latina. En su trazado aspira a hacerse cargo de cuestiones asociadas con el discurso político latinoamericano. En particular, atenderá al modo en que dicho discurso experimenta y se representa ante sí mismo el momento de su fundación como república, es decir, del momento en que se habrían instaurado las condiciones de la vida civil en las cuales todos

los individuos son iguales ante la ley. En ese sentido la consideración de la obra de Martínez Estrada como texto posterior a los centenarios de Independencia servirá como plataforma para pensar problemáticas más amplias que conciernen a la diferencia entre el momento ideal de la constitución política de la comunidad y los procedimientos textuales específicos en los que se materializa como narrativa del origen y por ello, también, como función de legitimación y objeto en disputa. El pensamiento de Ezequiel Martínez Estrada será pues estudiado como un prisma que concentra las ideas fundamentales del pensamiento argentino del siglo XIX y las reorganiza en unidades complejas de interpretación su presente. No habrá por tanto exégesis de dicho texto como posición intelectual del sujeto de la escritura (esto es, qué pensaba o qué quería decir Don Ezequiel), sino actividad cartográfica sobre el mismo: disección de la historia del legado de la burguesía criolla en la disposición orgánica del presente nacional y de su proyecto republicano. Sin descartar que la suerte en su tratamiento pueda contribuir a una revisión plausible de la obra del autor en cuestión, el objetivo principal es, sin embargo, la interpretación de todo aquello que conceptualmente pueda desbordar su cuerpo textual y quizás, también desfigurarlo.

A estas observaciones preliminares se añade un factor imprescindible para cualquier metodología de lectura de un intelectual latinoamericano y que alguien tan contrario a Martínez Estrada, como Jorge Abelardo Ramos, define como la “cuestión nacional, sin resolver” (*Historia de la Nación* 23). En efecto, el proyecto de la unidad nacional a nivel continental procedente de José Martí y que Ramos explicitó a lo largo de la década de los 50 y 60 del pasado siglo como problema existencial de América

Latina<sup>1</sup>, comienza a hacerse evidente para los grupos intelectuales de la primera mitad del siglo XX en forma de balances sobre los resultados contradictorios de los procesos de modernización finiseculares acometidos en el espacio latinoamericano. De entre ellos, uno de los resultados más recalcables sería el siguiente: la modernización en Latinoamérica ha dado como resultado la formación ficticia de Estados-Nación y por tanto ha constituido su espacio social, político y cultural como realidad periférica. Mi aproximación a la obra Martínez Estrada comienza por detectar las condiciones en las cuales se produce un revulsivo crítico ante los procesos de modernización iniciados por la burguesía criolla. Se trata de condiciones que, a su manera, se dan también en el contexto mexicano (la crítica al positivismo del Ateneo de la Juventud), el peruano (la formación del pensamiento indigenista en José Carlos Mariátegui) y por supuesto también en el argentino (la actividad de los intelectuales de FORJA<sup>2</sup>). Todos ellos introducen una continuidad consistente en el desmantelamiento de las ideas del republicanismo criollo en términos de apariencia. Su constante es la idea de que la implantación de un comercio, un derecho y una cultura opuesta al antiguo régimen heredado del orden colonial ha ignorado y ocultado la realidad profunda de las naciones latinoamericanas. El surgimiento de esta actitud crítica se expresa como denuncia del fracaso de la burguesía criolla a la hora de desarrollar un capitalismo nacional (Mariátegui 21) y de convertirse en clase universal, o en palabras de Antonio Gramsci, de efectuar “una transición orgánica de todas las clases a su clase” (*Antología* 315); en fin, de su fracaso a la hora crear las condiciones sociológicas adecuadas que posibilitaran el ideal republicano. En consecuencia, el discurso de la nación reaparece, no siempre de

manera armónica y a veces incluso contradictoria, como suplemento en el interior de la cuestión de la construcción republicana en el espacio latinoamericano. Devanar esa relación inestable alrededor del núcleo de la obra de Martínez Estrada es, desde el punto de vista de los contenidos, el esfuerzo fundamental de este trabajo.

Mi hipótesis es que la obra de Martínez Estrada se hace cargo de un cortocircuito producido por la conjunción entre el discurso nacional y el proyecto republicano. Si por el primero entendemos una serie de rasgos culturales con los que se identifica un individuo o conjunto de individuos y, por el segundo, la idea de un código universal de conducta que, haciendo abstracción de toda particularidad iguala a todos los individuos, vemos entonces que existe una tensión entre la nación como reivindicación de cierta forma de vida particular y la república como reducción de los individuos a la abstracción de la ley. Justamente, el programa civilizador de la burguesía criolla en el siglo XIX consistía en la conjunción de el factor nacional con la idea republicana. La cuestión era la siguiente, ¿cómo se funda la igualdad abstracta republicana en condiciones sociales en las que sólo existe el reclamo de intereses particulares instanciado en instituciones procedentes del viejo sistema feudal implantado por la Colonia? La nueva asociación política que las revoluciones de independencia producen de hecho debe de ser enmarcada en un estado de derecho que asegure la expulsión del despotismo y los privilegios de cualquier sistema de relaciones sociales. De acuerdo al programa expuesto por Esteban Echeverría en el *Dogma socialista* (1837), se trataba de que “para extender la órbita de la asociación, y al mismo tiempo robustecerla y estrecharla, es preciso

nivelar las individualidades sociales, o poner su conato en que se realice la igualdad” (182).

La crítica de Martínez Estrada tratará de ilustrar un fracaso inherente en los mismos ideales del republicanismo fundacional. No hay que entender sin embargo que su fracaso se debiera a que no fuera capaz de implantar una estructura social civil. Más bien al contrario, se debe a su implantación efectiva, a que en su constitución material conserva estructuras que reproducen el sistema político de dominación heredado del pasado colonial y por ende postergan indefinidamente el momento de la nacionalización efectiva del poder político, es decir, el momento en que la soberanía deja de ser ejercida por un individuo privilegiado y pasa a manos de “la razón del pueblo” (*Dogma* 222). Será una constante en el texto de Martínez Estrada el hallazgo de que la forma de la sociedad civil, es decir, la reunión de todos los intereses individuales en la formación de un interés universal regido por la ley, se lleva a cabo en los términos mismos de la guerra entre los intereses de los representantes del conjunto nacional contra los individuos que lo componen. La fundación ideada por las élites criollas tiene también lugar en el respecto de la vida profunda de la nación metonímicamente figurada por Martín Fierro: el futuro poblador de la república que se convierte en gaucho matrero tras ser desposeído por el Juez de Paz, sometido en el ejército y expulsado a la frontera en su huida de la policía.

De ese modo, se trata de ver cómo hay una revisión del discurso nacional en Martínez Estrada por la cual la nación aparecería, no tanto como principio para la realización de la idea republicana, sino como el reclamo de la existencia individual

frente a su reducción en el igualitarismo legal, como problematización de la vida individual en lo que tendría de irreductible en la fundación de la república. Es por eso que hay un revisionismo en Martínez Estrada que resulta ser, cuando no contrario, sí al menos lejano de la tradición revisionista argentina<sup>3</sup> debido a que éste último buscaba delinear una imagen de la nación como principio del orden republicano alternativa al relato de la burguesía criolla. La particularidad del ensayo de Martínez estrada radicaría entonces en haber recuperado la cuestión de la fundación de la república y haberla situado en un problema específicamente político. Semejante problema radicaría en la contradicción insalvable entre la existencia individual y los intereses de grupo, y la universalidad de las relaciones civiles que, sin embargo, toda formación política ha de integrar y, de hecho, siempre integra en una unidad social cuyo cierre y definición nunca es definitivo.

La propuesta de rastrear la regularidad de un interrogante político en la obra de Martínez Estrada implica, asimismo, la apertura de su obra a un problema universal, que por tanto la sitúa más allá de la posición de pensador periférico, esto es, como un pensador de segunda que meramente importa ideas de fuera y, por extensión, del pensamiento latinoamericano como importación, adaptación o reformulación del pensamiento occidental. Sin embargo, esto no es así porque la periferia haya dejado de revestir un problema angular en el pensamiento político y la crítica cultural. Tampoco porque haya un pensamiento genuinamente latinoamericano claramente discernible y reconstruible sin contacto con lo occidental. Al contrario, la universalidad del problema de la fundación republicana en el sentido en que la expone Martínez Estrada es

plenamente actual justamente debido a que la periferia y las condiciones profundas de su producción son hoy problema central de la práctica y la teoría política. Europa y América son ya lo mismo por cuanto construyen su orden de manera fantasmal, estructurado sobre un caos sistemático en el que la periferia parece ser su única producción social.

Por ello, uno de los objetivos de este trabajo es poner al lector en condiciones de entender en qué sentido las teorías sociológicas de la dependencia y el desarrollo combinado que se utilizaban en los 60 y 70 para comprender la modernidad contradictoria de Latinoamérica sirven también ahora para comprender la deriva de Europa como corazón político y cultural de occidente. Pues, en el momento en que se escriben estas líneas, asistimos a la lenta (aunque no por ello menos pertinaz) disolución del proyecto nacional europeo al que otrora se apuntara como solución política tras la debacle civilizatoria de las grandes guerras del siglo XX. Semejante disolución se ejecuta precisamente a través de la producción de una imagen institucional en la cual el horizonte ideal de una república federal europea queda suplantado por la producción de un gran espacio periférico de subdesarrollo como modelo de integración política. Ésta coincide a su vez con el declive del proyecto de unidad nacional latinoamericana puesto en marcha a comienzos del siglo XXI por los gobiernos de la marea rosada, que en su momento hicieron entrever la posibilidad de un abandono definitivo de la región latinoamericana de su posición políticamente periférica y culturalmente subalterna. John Beverley describía esta posibilidad en términos de una inédita independencia geopolítica de los planes regionales de la administración norteamericana; como la tendencia después



del 11 de septiembre de 2001 de los estados latinoamericanos “to shift away from an identification with both the geopolitical and economic frameworks of the Washington consensus” (*Latinamericanism* 7).

Una vez establecido el marco general de la disertación, conviene dirigir la atención al estado de la cuestión en torno a la obra ensayística de Martínez Estrada. Y desde una consideración global de la literatura secundaria puede decirse que la problemática política en la obra de Martínez Estrada no ha ocupado un lugar central en la historia de los estudios críticos; no al menos, en el nivel de profundidad que esta disertación pretende darle. Al contrario, una imagen que ha prevalecido durante mucho tiempo ha sido la del moralista que ante, la contradicción que necesariamente implica la militancia en un proyecto político, opta por la condena de todo esfuerzo de construcción política por considerarlo una transacción con la injusticia. Sin negar que esta posición se corresponda efectivamente con ciertos posicionamientos del autor a lo largo de su trayectoria intelectual, mi objetivo es mostrar que en todo caso se deriva de una meditación sobre lo político constante en su obra ensayística y por tanto a algo que trasciende a los pronunciamientos puntuales de un intelectual público y que sólo deviene visible en la lectura del texto, independientemente de la intencionalidad que el autor hay querido verter en él.

Ciertamente, parece que la imagen mencionada ha sido la más abundante en la discusión crítica. El libro de Juan José Sebreli, *Martínez Estrada. Una Rebelión Inútil*, publicado originalmente en 1960, es acaso la obra que más ha contribuido a la reducción moralista de la problemática política en el ensayo de Martínez Estrada. Con todo, su

importancia es manifiesta toda vez que constituye el primer intento por sistematizar el pensamiento de Martínez Estrada más allá de los ejercicios de crítica cultural. Gracias a la intervención de Sebreli, las ideas de Martínez Estrada devienen material de interés académico sin limitarse necesariamente al ámbito de la literatura y la cultura argentina. Por otra parte, su importancia reside además en haber proporcionado una primera categorización de la discusión previa. En vistas del parteaguas representado por la intervención de Sebreli y con objetivo de trazar un estado de la cuestión en torno a la obra de Martínez Estrada distinguiré entre dos grandes etapas en los estudios críticos. Hablaré de una primera etapa en la interpretación de la obra de Martínez Estrada de carácter marcadamente sociológico y una segunda etapa posterior, en la que la problemática política queda definitivamente relegada a un plano secundario o accesorio y confina al análisis crítico en su mayoría al estudio de la forma literaria.

Dentro de la interpretación sociológica cabe distinguir entre los comentaristas de los intelectuales asociados a la revista *Sur* y los estudios procedentes de la izquierda nacionalista en sus diversas filiaciones. Ciertamente, las primeras reacciones a la publicación de la primera y más famosa obra ensayística de Martínez Estrada *Radiografía de la Pampa* en 1933 se ocasionan dentro del círculo de intelectuales reunidos por Victoria Ocampo en torno a *Sur*. Considerada como el brazo intelectual de la alta burguesía porteña, *Sur* configura una parte significativa del contexto social dentro del cual Ezequiel Martínez Estrada gana reconocimiento como poeta. Este círculo lleva a cabo la primera presentación de Martínez Estrada ante la vida intelectual argentina como pensador pesimista de la realidad nacional. Así, resulta ser, por ejemplo, tanto para Jorge

Luis Borges, quien en una reseña en 1933 define *Radiografía de la Pampa* como una “interpretación patética de la historia” (52), como para Bernardo Canal Feijoó, quien lo considera como un continuador de la pedagogía de Sarmiento y Alberdi en la que, sin embargo, se abriría “el abismo del desahucio infinito” (73). En esta línea interpretativa queda fijada una primera imagen de Martínez Estrada como un importador de la sociología alemana (debido a la clara influencia de pensadores como Georg Simmel, Oswald Spengler o Friedrich Keyserling).

A pesar del primer balance esbozado por los intelectuales de *Sur*, los análisis propiamente sociológicos aparecen entorno a la década de 1950 de la mano de algunos de los intelectuales más prominentes de la izquierda nacionalista. En particular, destaca el análisis que un pensador procedente del trotskismo como Jorge Abelardo Ramos lleva a cabo en *Muerte y resurrección de la literatura argentina* (1954) desde la perspectiva explícita de la sociología del conocimiento. El objetivo de Ramos es demostrar que la situación de los países periféricos en la fase imperialista del modo de producción capitalista tiene lugar además al nivel superestructural de la vida espiritual. Esto daría lugar a lo que Arturo Jauretche describe como una situación de “colonización pedagógica” y cuya consecuencia política se evidencia en el rechazo sistemático de la cultura del soberano por el pueblo (*Colonización* 6). Lejos de tratarse de un simple efecto mecánico, es algo que tiene que ver más bien con la diferencia histórica entre fases de desarrollo cultural. Puesto que la literatura europea después de la Segunda Guerra Mundial se define por la experiencia de la crisis resultante de la culminación del desarrollo capitalista, o en palabras del propio Ramos, por su expresión en “el horror

ante la realidad” (*Muerte y resurrección* 15), su asimilación por parte de realidades semicoloniales en las que la integración nacional y la modernización socioeconómica no es todavía completa sólo puede profundizar en una tendencia disgregadora. Bajo este postulado, Ramos considera la lectura del *Martín Fierro* de Martínez Estrada como una actitud caracterizada por “el desdén del intelectual europeo por lo único viviente de la literatura argentina” (34).

Según Ramos, Martínez Estrada habría reducido la figura del gaucho a una figura del resentimiento, expresando en consecuencia una dialéctica de la dominación que simultáneamente escamotea su potencial como integración alegórica de la nación. La relevancia de la crítica de Ramos sienta las bases de la interpretación de los intelectuales asociados con las tendencias plebeyas de la Unión Cívica Radical para quienes la obra de Martínez Estrada será entendida como una distorsión de la historia nacional que oculta la verdad del país interior. Así Arturo Jauretche lo presentará como un desconocedor de “la realidad rural” (*Los profetas* 37), es decir, de la historia profunda del país y que Juan José Hernández Arregui caracteriza del siguiente modo: “el proceso histórico se resuelve en psicología introspectiva, en melancolía de rabino, independiente de esa realidad histórica en movimiento y de la cual el filósofo estepario es un momento de la negación” (*Imperialismo* 159). Lo que incomoda los pensadores argentinos de izquierda de Martínez Estrada es su tendencia a contener la historia en un análisis de crisis estructural como forma de la sociedad argentina que hace imposible su percepción como sujeto en desarrollo. Bien presentándolo como traidor de los intereses nacionales, bien como un decadente heredero de la sociología alemana, la interpretación sociológica

en sus dos vertientes supone en Martínez Estrada una completa negación de la posibilidad de un pensamiento político que satisfaga las necesidades del presente nacional.

Corresponde a Sebreli el mérito de haber indicado las limitaciones de la interpretación sociológica, especialmente las de la izquierda nacionalista. Según Sebreli, “cuando el escritor era reducido a un objetivo pasivo e inerte, a un simple deshecho del proceso social, solo restaba dejarlo a un lado, ocuparse de él por última vez para arrojarlo al osario común. Así el análisis sociológico se convertía en una ciencia mortuoria” (52). En efecto, entender el significado del texto como si fuera una emanación de funciones sociales conlleva la misma reducción que la izquierda nacionalista trataba de superar en su comprensión de la evolución histórica del país, como si el significado se construyese en algún lugar fuera del texto. De ese modo, en tanto que intelectual más o menos vinculado con las preferencias literarias europeizantes de las élites porteñas, el texto de Martínez Estrada sería incapaz de expresar la realidad nacional verdadera sólo por estar socialmente determinado por ciertos intereses de clase. Por el contrario, Sebreli busca comprender a Martínez Estrada desde la especificidad del momento histórico que subyace a su texto, el cual se corresponde eminentemente con la crisis política de 1930.

En ese sentido Sebreli identifica a Martínez Estrada con una respuesta irracionalista ante la crisis de la república construida a lo largo del siglo XIX; “a la vez el producto del pensamiento filosófico europeo y la respuesta de un intelectual argentino, perteneciente a la pequeñoburguesía, aterrorizado por la crisis económica, decepcionado

y escéptico ante el fracaso de la primera experiencia democrática, que sentía amenazada su seguridad moral y material” (62). La mediación de la experiencia de la crisis convertiría la interpretación de la vida nacional en la contemplación de un cierto determinismo natural. De acuerdo a esto, la transición histórica hacia la construcción de la comunidad política sería equivalente a la manifestación de las fuerzas salvajes de la guerra. De ahí que Sebreli concluya que la consecuencia fundamental es la cancelación total de la política puesto que “la acción guarda una antinomia: nada es posible hacer por los hombres sin hacerlo al mismo tiempo contra algunos hombres” (122).

La conclusión de Sebreli determinará de manera indirecta la discusión académica posterior sobre la obra de Martínez Estrada en forma de una subordinación o incluso una neutralización de la problemática política. De ese modo, Martínez Estrada suele aparecer en una variedad de facetas, ya sea como cronista, intelectual público, poeta que escribe en prosa o simplemente un síntoma de su tiempo que habría apuntado una serie de observaciones sobre temas políticos entre otras cuestiones. Pero justamente también por ello los intentos posteriores por hacer entrar la obra de Martínez Estrada en una discusión conceptual de amplio calado han sido escasos. Por esa razón entiendo que los trabajos académicos posteriores al libro de Sebreli se han limitado en gran parte a ejercicios de crítica literaria, entendiendo por ésta una tendencia común a presentar el pensamiento del autor a través de sus rasgos de construcción formal, es decir, como objeto de gusto, en la que el análisis conceptual suele ser accesorio. Me parece ver en ella dos grandes vertientes que coinciden invariablemente en dejar sin tratamiento

conceptual suficiente todo lo que en Martínez Estrada parece apuntar al pensamiento político.

Existe una línea de interpretación que insiste en presentar a Martínez Estrada a través de la figura del profeta que se caracterizaría por fijar el análisis de la realidad nacional en conclusiones de índole estrictamente moral. La problemática política queda subordinada en este sentido a la denuncia desde la trascendencia de una sociedad argentina en proceso de descomposición. En 1954, Héctor A. Murena, autoconsiderado en ese momento discípulo suyo, abre esta vía cuando califica la obra de Martínez Estrada de profética, en tanto que su cometido sería el de “anunciar con anatemas el advenimiento de un orden superior” (115). Otros ejemplos de ello son los libros de Peter Earle, *Prophet of the Wilderness* (1971) y James Maharg, *A Call to Authenticity* (1977), textos importantes por constituir las primeras presentaciones sistemáticas del ensayista argentino en un contexto anglosajón. Destacando ambos la importancia del lenguaje simbólico justamente como efecto de rebeldía frente a su sociedad, pero también como revelación de su porvenir, tanto Earle como Maharg llegan a la conclusión de una “desilusión progresiva” (Maharg 221) y un “rechazo de la civilización moderna” (Earle 167) en la estructura general de la obra que se sublima en la postura profética; en la conversión en tabú social de quien por amor al país decide “ser el hombre sin sosiego” (Mosquera 6) que denuncia sus males y, que, como indica Astur Morsella se descubren en un país dañado por “la falta de amor” (122). Lo que subyace a estas conclusiones es precisamente la tesis de Sebrelli de acuerdo a la cual la interpretación de la realidad profunda en Martínez Estrada estaría confinada a los límites de la contemplación y la

problemática política obcecada en la cancelación necesaria de la acción. Otro tanto de la idea de la crítica irracionalista de Sebrelli se encuentra en uno de sus estudiosos más importantes, Pedro Orgambide, cuando evalúa su escritura como una desviación voluntaria a la fantasía como “necesidad de explicación frente al caos aparente de la Historia” (51). Por último, su caracterización como anarquista, de forma muy vaga y genérica, esto es, como rechazo total ante la realidad política efectiva ha sido otra tendencia frecuente en la crítica (ver Rivera 68-69, Earle 19).

Puede detectarse una segunda línea de interpretación más preocupada por abordar aspectos formales y que tiende por ello a convertir problemas conceptuales en gestos puramente estéticos. De ese modo Ruth Wilson ha señalado relaciones dialécticas en la obra de Martínez Estrada, pero sin embargo las limita a una concepción de la creación artística. (Wilson 37). Otros críticos como Liliana Weinberg de Magis o Adriana Lamoso destacan la paradoja (“El universo de la paradoja” 169) y la ironía (“Literatura y poder” 1042) respectivamente como principio de construcción textual en Martínez Estrada, pero, de nuevo, sin profundizar en lo relativo a qué cuestiones conceptuales se vinculan. Dentro de esta rama más o menos restringida al análisis literario tradicional, tal vez la pieza más destacada sea el artículo de David William Foster, de 1983, por cuanto entiende *Radiografía de la Pampa* como una deconstrucción de la mitología nacional basada en un procedimiento metonímico que haría posible el resurgir de la realidad nacional profunda. No obstante, aunque certera, la perspectiva que adopta Foster asume también la cancelación de la cuestión política al entender que ésta se basa en la autodefinición nacional a través de la positivización del mito (*Lectura*



*deconstructivista* 83), frente a la cual *Radiografía de la Pampa* constituiría una reacción. En ese sentido, al plantear la centralidad del problema de la fundación como cuestión política central en Martínez Estrada, propongo evidentemente un concepto de lo político mucho más amplio que el que presupone Foster en su lectura, de acuerdo a la cual en la cuestión política habrían de incluirse discusiones no sólo acerca de la constitución de la comunidad política, sino también acerca de sus límites y agotamiento.

Regresando a la interpretación de Sebreli, es cierto que su contribución más importante es la superación de la perspectiva determinista de las interpretaciones sociológicas. No obstante, permanece todavía aferrada a un cierto determinismo histórico. En efecto, Sebreli entiende que la cancelación del interrogante político y su sublimación en la posición profética de Martínez Estrada es en última instancia el resultado de un síntoma de época. Sin intención de refutar que haya algo de esto en la forma en que el propio Martínez Estrada entendía su trabajo, observo sin embargo que la necesidad en el planteamiento de Sebreli de ofrecer un perfil unívoco del pensamiento general del autor en cuestión prima sobre la discusión de los conceptos en juego. En otras palabras, Sebreli da cuenta de lo pensado por el autor en relación a su contexto de influencia, pero pasa por alto el proceso de elaboración de esos pensamientos. De ese modo, sirve para conocer qué posición pudiera haber mantenido Martínez Estrada acerca de asuntos políticos, pero la densidad de un problema político en su pensamiento en modo alguno es interrogada. En esa línea, es posible comprender la obra de Martínez Estrada como un intento fallido de interrogar la problemática nacional desde un modelo narrativo no nacionalista –nomádico— como sugiere Silvia N. Rosman (72), de tal modo

que su relación con el proyecto nacional argentino y latinoamericano (no hay que olvidar su adhesión al proyecto nacionalista surgido de la Revolución Cubana instanciado en sus estudios sobre Martí) revestiría una evolución prolongada e inestable. Así lo han explicado el reciente estudio de Adriana Lamoso, *Ezequiel Martínez Estrada: cultura, política y redes intelectuales* (2017) y la monumental biografía de Christian Ferrer, *La amargura metódica* (2014).

Por el contrario, la presente contribución busca dar prioridad a la forma dispersa del interrogante político sobre las opiniones políticas del autor. En ese sentido, la posibilidad de una lectura política de Martínez Estrada depende de una comprensión general del trabajo de lectura que descansa sobre la noción de discurso de Michel Foucault. Según esto, no habría que entender por discurso “la manifestación, majestuosamente desarrollada, de un sujeto que piensa, que conoce y que lo dice”, sino, por el contrario “un conjunto donde pueden determinarse la dispersión de un sujeto y su discontinuidad consigo mismo” (90). Dentro de esta premisa, intento continuar la línea abierta por un artículo de David Viñas publicado en *Contorno*, en el que se la obra de Martínez Estrada aparece como un intento de integración polémica del pasado en el presente. Viñas destaca como el primer crítico que busca desentrañar un problema político en dicha obra enfatizando “una tensión reflexiva que impide la caída un activismo o en el fideísmo sin trascendencia” (“Historia excluida” 56). Al seguir la línea abierta por Viñas intento desprenderme de una tendencia interpretativa historicista generalizado principalmente por la crítica sociológica de la izquierda hasta Sebreli para quienes el pensamiento político sólo sería posible dentro de las condiciones definidas

por un paradigma evolucionista, el cual descansaría finalmente en un concepto fuerte de historia universal.

Asumiendo el carácter de análisis del discurso y no de obra de autor de este trabajo, el problema a cuya indagación está dedicado puede exponerse como sigue: se trata de analizar las contradicciones entre el discurso nacional y el discurso republicano en tanto que pertenecen y se generan sin embargo en el mismo horizonte de enunciación. Éste aparece en el trabajo de configuración simbólica de las élites criollas sobre el acontecimiento de su revolución, esto es, del momento de la ruptura política con la monarquía hispánica y su consiguiente ascenso a clase dirigente. De manera más específica, esto será analizado a través de la forma en que Martínez Estrada interpreta la historia de las relaciones de poder en Argentina sobre la base de los dispositivos que permiten al pensamiento criollo legitimar su proyecto social, es decir, sobre el diseño de una literatura nacional –en sentido amplio– que habilita un relato determinado de la fundación de la república. Como se verá, la literatura nacional se sustancia en una serie de géneros propios en el sentido de que hacen referencia a la exposición y solución de un problema específico de la comunidad política argentina. Así encontraremos géneros como lo gauchesco, la historiografía nacional, o el ensayo. El punto de partida es que en el texto de Martínez Estrada hay una referencia a ellos –son claramente los contenidos de su obra ensayística– en la que lo relevante es plantear el problema de la fundación o del origen de la nueva sociedad republicana esclareciendo su dimensión irreductiblemente conflictiva. Por consiguiente, junto con esta primera sección introductoria y una quinta sección de conclusiones, el trabajo se estructura en un cuerpo

de otras tres secciones centrales. En la segunda sección se exponen los fundamentos conceptuales de la crítica de Martínez Estrada al pensamiento criollo, atendiendo principalmente a su primer ensayo significativo, *Radiografía de la Pampa* (1933). Según se mostrará, dicha crítica consiste en lo sustancial en la impugnación de lo que denominaré “modelo narrativo de la historia universal” y permite al pensamiento criollo estructurar su discurso, así como sus géneros literarios en torno a un postulado progresista o evolutivo de la historia. Su impugnación será posible por medio de la exposición en el texto de Martínez Estrada de otro modelo, que denominaré “modelo de la historia natural”, cuyo distintivo consiste precisamente en hacer de la crisis política el horizonte explicativo clave de los fenómenos históricos. En las secciones tercera y cuarta se tratará de ver cómo Martínez Estrada confronta las especificidades discursivas del pensamiento criollo, esto es, cómo en los géneros literarios que aquel crea se pone en marcha un determinado relato de legitimación de la fundación republicana y en qué sentido en el ensayo de Martínez Estrada estarían deconstruidos, justamente como fórmulas de legitimación de un consenso social. Así, la tercera sección se centra en la construcción de la idea de un espacio como territorio de la nación y como diferenciación interior entre diversas instancias biopolíticas. Martín Fierro y el género gauchesco formarían así para Martínez Estrada el conjunto textual que contiene las claves para detectar el surgimiento la idea de una fundación espacial en el pensamiento criollo, así como los elementos de su cancelación. De este género se llegaría a la tematización de la ciudad como principal dispositivo práctico de agregación territorial. Por último, la cuarta sección se centra en los conceptos que a lo largo de la producción textual del siglo XIX

dan lugar al surgimiento de una historia científica nacional, la cual contendría también los elementos de legitimación retórica para la razón criolla en términos de la fundación temporal. En efecto, se verá como en esta producción acontece una estructuración discursiva del origen del tiempo republicano. El cometido de ésta es el de justificar el primado de una clase o grupo que ordena verticalmente las relaciones políticas. En consecuencia, se hará relevante el análisis que hace Martínez Estrada de las figuras de Sarmiento y de Perón, no sólo en tanto que figuras principales en los procesos de constitución política en Argentina, sino también como momentos en los que el relato de la fundación temporal criolla se materializa en programas prácticos de gobierno. Paralelamente a la exposición de estas tres secciones persistirá el esfuerzo de ver hasta qué punto la crítica de Martínez Estrada del pensamiento criollo y la consiguiente exposición de la fundación republicana como problema político comporta ciertas posiciones políticas, las cuales no siempre fueron continuadas por el propio autor. En ese sentido cabrá derivar del texto de Martínez Estrada, cuando no una propuesta nítida y un programa claro, sí al menos una tendencia política que arraiga no obstante en el mismo proyecto criollo en forma de radicalización del mismo como programa ilustrado y de destrucción de las estructuras de liderazgo en él como programa pedagógico.

## 1.2 La presencia de la crítica de la cultura

Por su parte, la apertura del interrogante político en el ensayo de Martínez Estrada requiere de la introducción de ulteriores conceptos que permitan delimitar con precisión su especificidad. Esta disertación va a sostener que dicho interrogante concierne a la cuestión de las condiciones sociales y culturales por las cuales la realidad política hispanoamericana experimenta su conversión en entidades soberanas formalmente independientes y autónomas, así como de las contradicciones que dicha conversión acarrea: se trata del problema de la fundación republicana.

De ese modo, la interpretación del texto nacional de los ensayos de Martínez Estrada tendrá por cometido principal la ilustración de la relación contradictoria entre los procesos efectivos de construcción simbólica de la nación y el proyecto de configuración de una forma jurídica republicana. Semejante cometido indica a su vez la dimensión polémica del pensamiento de Martínez Estrada. Éste alberga una oposición con los postulados intelectuales de la tradición criolla argentina, lo que denominare “un punto de ruptura”, que en lo sustancial consiste en una inversión del concepto de su concepto general de historia. La adhesión explícita de Martínez Estrada con el linaje intelectual de la crítica de la cultura europea (y en particular con una serie de autores como Sigmund Freud, Friedrich Nietzsche, Georg Simmel y Franz Kafka) dará a su vez la clave para comprender el sentido político de su indagación en el corpus textual nacional y mostrará el alcance la crítica del concepto de historia que rige en las estrategias discursivas de legitimación de la fundación republicana del pensamiento criollo. En tanto que pensador de la crítica de la cultura, se verá que la aportación principal de Martínez Estrada

consiste en la propuesta de otro modelo alternativo de interpretación histórica que en la próxima sección quedará explicitado como “historia natural”. La visibilidad del problema político de la fundación republicana depende de la localización en el texto de dicho modelo. Así pues, se expondrá a continuación de qué manera la presencia de la crítica de la cultura hace visible las bases conceptuales de un modelo narrativo histórico-natural en la obra ensayística de Martínez Estrada.

Al inicio del epílogo añadido a la segunda edición de *Muerte y transfiguración de Martín Fierro* en 1958 el lector encuentra la siguiente observación de Martínez Estrada sobre el sentido general de su obra ensayística hasta la fecha:

Este es un libro que, aparte de otros motivos determinantes, obligatoriamente debí escribir para atemperar la soledad de *Radiografía de la Pampa*, del cual vino a resultar exposición preparatoria; se articula con *El Mundo maravilloso de Guillermo Enrique Hudson*. La trilogía constituye un estudio etnológico, histórico y antropológico de la República Argentina en su complejidad constitucional. (*Muerte y transfiguración* 791)

Esta meditación retrospectiva hace plausible la posibilidad de localizar en Martínez Estrada una idea, no siempre sistematizada, de acuerdo a la cual el documento histórico no expresa necesariamente un avance real de la naturaleza humana; de que “no en todos los lugares que el hombre habita se produce historia, aunque suceda algo semejante a lo que la historia propiamente dicha ha conservado en sus páginas y monumentos; también se produce etnografía” (*Radiografía* 63), reaparece en esta observación como un hilo conductor de su proyecto ensayístico. Según éste, la fundación de la República

Argentina, en tanto que documento de la civilización, debe arrastrar inexorablemente las determinaciones de su protofigura natural. Contar la historia de la complejidad constitucional de la república comporta entonces la indiferenciación necesaria entre la etnología como descripción de caracteres y patrones regulares y la indagación histórica como interpretación del proyecto de la libre asociación humana. La historia del progreso humano puede entonces ser reinterpretada como devenir sin finalidad. Esto plantea ante todo un interrogante que concierne a un concepto general de cultura, entendido precisamente como perfeccionamiento o desarrollo de las capacidades naturales del hombre. En efecto, desde una oposición simple entre naturaleza y cultura, la segunda se presenta como valor con respecto de la primera toda vez que entendemos que la cultura consiste en una forma de vida superior. Pero para la crítica de la cultura, la cuestión ya no tiene que ver con estar en condiciones de explicitar la cultura como valor por contraposición a la barbarie, en tanto que horizonte de carestía absoluta de vínculos sociales —como por ejemplo hace Sarmiento al final de *Facundo*, al esbozar una renovación del programa de gobierno unitario sobre el supuesto de que después de Rosas, la anarquía revolucionaria ya ha concluido (372) —, sino que pasa a ser una cuestión acerca de la forma de valorar que rige en el surgimiento de la cultura y en la relación económica que establece con sus opuestos.

En ese sentido, el presunto irracionalismo con el que la crítica ha catalogado el pensamiento de Martínez Estrada (Sebreli 2007, Earle 1971, Morales Saravia 1986) no es más que una simplificación de la presencia en éste de una cuestión axial del pensamiento crítico contemporáneo: el cuestionamiento del valor absoluto de la



civilización y el descubrimiento de relaciones intermedias en las que se difumina el límite entre naturaleza y cultura. Por lo pronto, es evidente que Martínez Estrada no es un pensador que impugne sin más la cultura, ni siquiera cierto sentido positivo de la cultura como progreso de la vida social. Ni siquiera en *Radiografía de la Pampa*, tal vez su obra de factura más pesimista, se niega por completo el valor de la cultura y de los productos de la civilización en tanto que se han de juzgar “por lo que el uso de esos productos significa en el aumento de potencia y en el valor efectivo del progreso” (*Radiografía* 127). De hecho, Martínez Estrada siempre mantuvo un significado general de cultura como “naturaleza habitada por el hombre” (*Análisis* 6), cuyo despliegue se encontraría en su trabajo sobre la obra de William Henry Hudson. Ciertamente, hallará en la contemplación de la naturaleza de Hudson un concepto de civilización liberado de las estructuras coercitivas de un supuesto fin de la sociedad, en la cual la potestad acerca del uso de los bienes naturales corresponde por completo al individuo: “él (Hudson) juzga de la civilización no como si esta tuviera una finalidad que tiene derecho y fuerza para imponerse al hombre, sino como si el hombre tuviera y fuera una finalidad con todos los derechos y la fuerza para el cumplimiento de su destino humano” (*El mundo maravilloso* 265).

Ocurre, sin embargo, que en la génesis efectiva de los productos culturales se produce siempre un conflicto entre el valor de la vida individual y el valor de la vida social que se codifica en términos de patología. Por eso, en contraposición con la obra de Hudson, la obra de José Hernández pone de manifiesto la obra de la cultura en Latinoamérica como “censura patriótico-gentilicia” (*Muerte y transfiguración* 38),

evidenciando un desplazamiento originario que consiste en la depreciación de los valores vitales —provisionalmente, podemos decir, pre-culturales— en la génesis de todo valor cultural y con ello una transacción económica originaria entre vida individual y comunidad política, entre naturaleza e historia. De ese modo la intervención crítica de Martínez Estrada se inscribe en una línea crítica de la cultura cuyo distintivo es el descubrimiento de una tendencia decadente intrínseca al propio proceso de adquisición y maximización del poder social, en definitiva, una tendencia a su propia supresión. En un conjunto de lecciones que lleva por título *Análisis funcional de la cultura*, puede leerse una descripción sobre en qué consiste dicha crítica de la cultura de la mano del propio Martínez Estrada:

Entre las causas influyentes en esa forma nihilista o deshumanizada que la cultura ha sufrido, cuéntase el poderío del Estado en las naciones de alto desarrollo tecnológico. Lo admiten Nietzsche, Spengler, Freud, Toynbee, Spranger y Malinowski. Ese poderío llámesele capitalismo o taylorización de las actividades humanas, va progresivamente cancelando los valores humanísticos y sometiéndolos a servidumbre de intereses económicos. La nueva esclavitud del hombre de las grandes metrópolis se realiza por su inteligencia y su sensibilidad, y en este sentido el “primitivo” es todavía un espécimen sin enajenar a las obligaciones que impone la sociedad-termitera de las naciones superdesarrolladas. El dictamen concordante de muchos estudiosos de los fenómenos psíquicos que se relacionan con la evolución de la especie, admiten la marcha en bloque de la civilización en dirección a la barbarie. Los mencionados

pensadores han hecho resaltar ese rango tanático de la cultura considerada como organismo susceptible de enfermar y de morir. (42-43)

Tomando en consideración el descubrimiento de la cultura, no ya como constatación factual del progreso histórico, sino como el origen problemático de toda historia humana, Friedrich Nietzsche aparece como el pensador clave que permite a Martínez Estrada perfilar su intervención crítica sobre la cultura criolla argentina. Ésta sigue la pauta de la destrucción nietzscheana de las grandes categorías culturales y, en particular, de aquella en la que acaso más se esmerara su arquitectónica conceptual: la moral como artificio distintivo de la tradición judeocristiana. En efecto, en Nietzsche la moral no presupone una relación entre individuos cualitativamente distinta de toda la serie de relaciones que podríamos clasificar como “relaciones naturales”. No es un hecho cultural por contraposición a los hechos naturales por la sencilla razón de que para Nietzsche “no hay hechos morales... la moral no es más que una interpretación de determinados fenómenos” (*Ocaso* 83). Es más, incluso la categoría de hecho deviene secundaria para Nietzsche frente a la categoría de interpretación y ello en la medida en que los hechos solo comparecen inmediatamente a través de su suplantación por palabras en el lenguaje, a través de lo que podríamos calificar como apropiación originaria. El nervio de la crítica de Martínez Estrada resulta ser netamente nietzscheano por cuanto trata de detectar un gesto de apropiación particular en toda configuración de significado social, esto es, por cuanto detecta en toda construcción de institucionalidad política una desviación a la superstición colectiva en la que “adquiere prestigio el conductor de multitudes argentino” (*Radiografía* 176) y, en fin, debido a que detecta la reinstauración de la figura

del líder-jefe de horda, en principio extraña al proyecto republicano. Ésta consiste entonces en la presencia arcaica en todo fruto del progreso social de un derecho del señor a dar nombre que, según Nietzsche, “llega tan lejos que deberíamos permitirnos concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización de poder de los que dominan: dicen: esto es esto y aquello, imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian, por así decirlo” (*Genealogía* 38).

De ese modo, la cultura y la moral, resultan ser, antes que valores supremos — siguiendo el vocabulario de Nietzsche—, símbolos cuya articulación narrativa pasa desapercibida para la historia universal, pero cuyo desciframiento puede contribuir a la valoración del propio progreso social, esto es a poner en tela de juicio a la forma de valorar que se deriva del modelo de la historia universal misma y en ese sentido a llevar a cabo una ilustración para la propia cultura de sus momentos de barbarie. El gesto nietzscheano consistente en despojar de valor absoluto a la cultura se realiza por mor de una verdadera valoración de la cultura como semiótica social: “revela, cuando menos, al que es capaz de verlas, realidades muy apreciables respecto a civilizaciones e interioridades que no sabían lo suficiente para entenderse a sí mismas. La moral no es más que un lenguaje de signos, una sintomatología: hay que saber de qué se trata para poder sacar provecho de ella” (*Ocaso* 83). Así pues, Nietzsche no solo es para Martínez Estrada el pensador de “la cultura como problema” y de la “cultura como verdadera historia del hombre” (*Nietzsche* 32) de quien aprende la lectura sintomatológica de su cultura nacional, sino que también representa la actitud del “pensador hereje que se convierte en apóstata contra aquello que constituye su firme creencia” (18).

Puede decirse que Martínez Estrada extrae de Nietzsche una pedagogía destructiva, en el sentido de que su desarrollo consecuente tendría como efecto una depuración de las tendencias decadentes de la propia cultura. De ese modo entiende que “si su ardor lo conduce hasta la negación misma del cristianismo, es porque lo toma en sus proyecciones sociales y políticas, en la deformación del alma del hombre por su entrega sumisa y pasiva a la desesperada negación de los impulsos vitales (...) En fin, su destrucción de todo fundamento racional del cristianismo le restituye su primigenia fuerza” (31). El momento positivo-constructivo del ensayo de Martínez Estrada habría de encontrarse entonces allí donde más destructivo se muestra, es decir, recorriendo el que parece ser el destino de la cultura: aniquilarse una vez se ha constituido plenamente precisamente para alcanzar su finalidad original, esto es, producir individuos capaces de autogobierno y sin necesidad de guía ajena en conformidad con el sentido de la ilustración radical tal como se indicará en la próxima sección.

Gilles Deleuze insiste sobre el sentido de la cultura como epigénesis del hombre y que constituiría la actividad prehistórica consistente en “formarlo de tal modo que sea capaz de activar sus fuerzas reactivas” (188), es decir, todo el conjunto de procedimientos de adiestramiento que la humanidad se impone sobre sí misma y de los cuales resulta como agente libre y dispuesto para entrar en su etapa propiamente histórica. El carácter aparentemente aleatorio de los contenidos dictados por la ley pone de manifiesto para Nietzsche un momento necesario en la ley misma en tanto que medio para la creación de un individuo con voluntad. Siendo en última instancia arbitrario lo establecido por la ley, no lo es, sin embargo, el hecho de que sea obedecida, al menos

desde el punto de vista de su uso en la producción de sujetos autónomos, es decir, desde el punto de vista del objetivo de convertir la capacidad de autodeterminación en un hábito natural del hombre.

El auténtico trabajo del hombre sobre sí mismo en el más largo periodo del género humano, todo su trabajo *prehistórico*, tiene aquí su sentido su gran justificación, aunque en él residan también tanta dureza, tiranía, estupidez e idiotismo: con ayuda de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social el hombre fue *hecho* realmente calculable. Situémonos, en cambio, al final del ingente proceso, allí donde la sociedad y la eticidad de la costumbre sacan a la luz aquello *para lo cual* ellas eran tan sólo el medio: encontraremos como el fruto más maduro de su árbol, al *individuo soberano*, al individuo igual tan sólo a sí mismo, al individuo que ha vuelto a liberarse de la eticidad de la costumbre.

(*Genealogía* 77-78)

En ese sentido la actividad de la cultura, entendida como mecanismo por el cual el hombre produce sus propias condiciones de liberación, comporta un acto de instauración de relaciones de valor. La función armonizadora que ejerce todo sistema de valores morales en una sociedad dada estaría entonces precedida por un acto de voluntad que despliega una forma de valorar; acto, por cierto, conflictivo en la medida en que entraña un arcaísmo económico. En efecto, la voluntad como acto por el cual la naturaleza se inviste de valor social se ejecuta a través de la posición y diferenciación inmediata de unidades valiosas y disvaliosas, es decir, como una selección que delimita y excluye.

El hombre libre, el poseedor de una voluntad duradera e inquebrantable, tiene también, en esta posesión suya, su *medida del valor*: mirando a otros desde sí mismo, honra o desprecia; y con la misma necesidad con que honra a los iguales a él, a los fuertes y a los fiables (aquellos a quienes *les es lícito* hacer promesas), (...) con igual necesidad tendrá su puntapié preparado para los flacos galgos que hacen promesas sin que les sea lícito. (*Genealogía* 78)

Tanto la cultura como medio de supervivencia y avance de la civilización, como la moral como base de creencias subjetivas en los fines de la civilización, resultan ser en su origen expresiones naturalizadas de un acto volitivo. Los mejores y más aptos determinan desde su condición quienes son a su vez los mejores y más aptos y quiénes no. De ese modo no solo instauran a través de su voluntad una relación entre valores, sino que también se apropian de ella; esto es, efectúan simultáneamente un cambio en el orden de los valores, una transvaloración. En el origen del valor social, de la sociedad como forma de vida superior; más valiosa que la vida natural (más segura, más cómoda, más digna, etc.), se entrevé oculta una economía del conflicto entre quienes imponen su voluntad frente a quienes se ven desplazados por ella. En consecuencia, el sentido de la cultura no se dirime en nada parecido al grado de progreso histórico que una comunidad política determinada pueda alcanzar, sino en las sedimentaciones naturales que a lo largo de su formación ha ido dejando como si de gráficos suyos en negativo se trataran; como documentos radiográficos. Dicho de otro modo, el sentido de la cultura no se puede evaluar propiamente si no es tomando en consideración el grado de dolor y sufrimiento que se ha ocasionado en la fundación de la sociedad como valor.

Por eso cuando Deleuze afirma que el sentido de cualquier objeto, físico o convencional no se conoce “si no sabemos cuál es la fuerza que se apropia de la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se expresa en ella. Un fenómeno no es una apariencia ni tampoco una aparición, sino un signo, un síntoma que encuentra su sentido en una fuerza actual” (10), tiene que admitir igualmente que “la propia naturaleza tiene una historia” y que “la historia de una cosa es la sucesión de las fuerzas que se apoderan de ella y de la coexistencia de las fuerzas que luchan para conseguirlo” (10). El síntoma señala precisamente un punto de indistinción entre lo natural y lo histórico. Pues siendo cierto, por un lado, que la voluntad que instituye valores es también un revestimiento histórico de la naturaleza, el proceso histórico de creación de valor es también natural en el sentido de que conserva la relación económica mínima que se establece entre súbditos y señores. Por eso también la historia equivale a la restauración continua de un conflicto perene y un sufrimiento ancestral. Y es en el hecho de la conservación de la regularidad natural del dolor en ella donde se aprecia el agotamiento de cualquier la interpretación progresista de la cultura.

Así, Sigmund Freud identificó un hecho neurótico de la cultura que deriva precisamente de la imposibilidad de satisfacción plena de las determinaciones naturales del individuo en ella. Para Freud, este hecho conduce al individuo a la sospecha de que “este recién adquirido dominio del espacio y el tiempo, esta sujeción de las fuerzas naturales, cumplimiento de un anhelo multimilenario, no ha elevado la satisfacción placentera que exige de la vida, no le ha hecho en su sentir más feliz” (*Malestar* 46). La reiteración y conservación histórica del sufrimiento físico procedente de las limitaciones



naturales evidencia en el avance de la cultura la formación silenciosa de otro tipo de valor en el núcleo de la historia universal: el resentimiento. Este consiste precisamente para Nietzsche en otra transvaloración, otro origen, en el seno de la labor activa de la cultura sobre las fuerzas naturales del hombre.

La relación de contemporaneidad que existe entre cultura y resentimiento implica por lo pronto la pérdida de valor absoluto de la cultura, así como el acontecimiento de su decadencia. Si, como expliqué anteriormente, es cierto que desde un punto de vista prehistórico y posthistórico la cultura representa una fuerza activa por la cual la humanidad se autogenera como comunidad de individuos iguales, libres y soberanos (en última instancia, el fin del proyecto republicano), también lo es para Nietzsche que en su fundación “la comunidad mantiene con sus miembros esa importante relación fundamental, la del acreedor con su deudor” (*Genealogía*, 92). El hecho de que potencialmente cualquiera de los miembros pueda agredir a la comunidad establece que “la cólera del acreedor perjudicado, de la comunidad, le devuelve al estado salvaje y sin ley, del que hasta ahora estaba protegido: lo expulsa fuera de sí, -y ahora puede descargar sobre él toda suerte de hostilidad” (93) y por ello se pone de manifiesto la conservación de la violencia natural hasta en las condiciones de socialización más avanzadas. Como consecuencia se efectúa un vuelco en la expectativa de satisfacción de las necesidades naturales del individuo en su sociedad. La sociedad se satisface ahora a través de la aplicación de dolor impune sobre aquel. Surge así para Nietzsche el resentimiento como transvaloración: la sociedad capacita a los individuos con una “mnemotecnica” (79) con la que poder actualizar la retribución del castigo. El individuo

en posición disvaliosa aprende también desde ella una óptica moral, produce también una valoración sobre la actividad de la cultura consistente a atribuir un valor al sufrimiento y, por ende, a encontrar un significado a su situación de impotencia, a transvaluarla hasta convertirla en un mérito.

Pues bien, la crítica de la cultura que asume Martínez Estrada consiste ante todo en una destrucción de cierto modelo narrativo que concibe la historia como progreso, en la cual se camuflaría el hecho de la conservación del sufrimiento natural como mecanismo de construcción social. No obstante, también es característico de este modelo el hecho de que lo registra secretamente como su motor. Por eso se expresa como síntoma en la cultura, como tipología del resentido. La crítica de la cultura no sería nada distinto de la exposición de ese registro secreto en el siguiente sentido: la noción de progreso, allí donde más exclusivamente se muestra como naturaleza dejada atrás, como perfeccionamiento en grado sumo de la civilización y, en fin, adquisición de un orden de libertades y garantías específicamente humano, se revelaría a su vez como el continente de la muerte; lo más primariamente natural. En la culminación de los avances culturales Nietzsche detecta de este modo un viraje del progreso cultural a la cultura como voluntad de perecer:

La parcial inutilización, la atrofia y la degeneración, la pérdida de sentido y conveniencia, en una palabra, la muerte, pertenecen a las condiciones del verdadero *progressus*: el cual aparece siempre en forma de una voluntad y de un camino hacia un *poder más grande*, y se impone siempre a costa de innumerables poderes más pequeños. La grandeza de un “progreso” *se mide*, pues, por la masa

de todo lo que hubo que sacrificarle; la humanidad en cuanto masa, sacrificada al florecimiento de una única y más fuerte especie hombre —eso sería un progreso...

(*Genealogía* 101)

La tipología del resentimiento cifra el descubrimiento de la preservación de un elemento natural en la idea de progreso, es decir, el dolor del individuo. Con ello impugna el valor absoluto del progreso cultural o, mejor dicho, lo traduce a los efectos de la vida natural del individuo, a la categoría de sacrificio. Y con ello descubre, por último, la esencia decadente de la cultura. Pues es cierto que cuando Nietzsche critica la categoría de progreso bajo el calificativo de “historia monumental”, esgrime su crítica alegando que “conserva la vida, pero no la engendra” (*Segunda Intempestiva* 64). La visión de la historia que “conserva y venera” (60) al pasado permite una identificación del individuo con una totalidad social universal justamente al precio de recordarle su deuda con el pasado. La historia concebida como progreso hunde sus raíces en el resentimiento en la medida en que funcionaliza el sufrimiento individual creando la expectativa del reconocimiento social del individuo, de su inclusión en un colectivo nacional como recompensa a su sacrificio. Pero entonces, el individuo que acepta su sacrificio; que, como dice Nietzsche, lo “introyecta” (*Genealogía* 109) como su propia culpa, renuncia con ello a su constitución como individuo soberano y convierte a las fuerzas activas de la cultura en fuerzas reactivas del resentimiento. De ese modo, el progreso de la cultura deviene proceso de autodestrucción.

En el interior de la cultura, entendida en general como fuerza de construcción de lo social, habita un elemento de falsedad por el cual la institución de la legalidad como

medio para alcanzar el autogobierno deviene en el fin de la sujeción de los individuos. De nuevo, el análisis suficiente de la noción de progreso histórico revela en él la conservación necesaria de regularidades naturales; revela en efecto la reinstauración infinita de las regulaciones primitivas entre dominados y dominantes, entre deudores y acreedores. La presencia histórica de semejante arcaísmo natural se explica en lo que Foucault describe como “el gran juego de la historia”. Éste pertenece:

A aquellos que son capaces de apropiarse de esas reglas, a aquellos que reemplazarán a los que las han usado, a quienes se camuflaran bajo ellas para pervertirlas, que las usarán del modo opuesto y las devolverán a aquellos; a aquellos que las habían impuesto, a quienes, introduciéndose dentro de ese complejo aparato, lo hará funcionar de tal manera que los dominadores se encontraran dominados por sus propias reglas” [c’est à qui s’emparera des règles, qui prendra la place de ceux qui les utilisent, qui se déguisera pour les pervertir, les utiliser à contresens et les retourner contre ceux qui les avaient imposés; qui s’introduisant dans le complexe appareil, le fera fonctionner de telle sorte que les dominateurs se trouveront domines par leurs propres règles] (*Nietzsche, la Genealogie, l’Histoire* 158)

A la luz de esta terminología nietzscheana, el punto de ruptura de Martínez Estrada con la tradición intelectual criolla podrá ser expuesto más adelante en toda su profundidad en la posición central que las categorías de transvaloración, resentimiento y síntoma ejercen en su obra ensayística. El análisis simbólico de las tipologías del conquistador en *Radiografía de la Pampa* y del gaucho en *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*

condensan, como veremos, el sentido del agotamiento de la categoría de progreso histórico. Como consecuencia, la escritura de la historia republicana argentina, quedará invalidada como evolución de la naturaleza en historia y de la transacción simple entre pasado y futuro. Y por ello, dará paso al desciframiento del problema general de la fundación de toda sociedad, según el cual la constitución de un estado social verdaderamente civilizado sólo es posible en la formación de apariencias.

Ciertamente, la condición de apariencia envuelve y agota la esencia de América. Así lo explica Martínez Estrada en la hermenéutica de la conquista con la que se completa la primera parte de *Radiografía de la Pampa*. “América no era América; tenía que forjársela y que suponersele la realidad del ensueño bruto” (5-6). No obstante, erraremos si pensamos que en este momento Martínez Estrada trata de acometer una comprensión del significado de la conquista como si éste fuera algo así como el inicio o la prehistoria de las repúblicas latinoamericanas. Al contrario, se trata de actualizar el significado que América guarda para la configuración de su propia idea histórica. Por América hay que entender, antes que un espacio físico y una condición natural preexistente, un efecto propio de las estructuras del pensamiento moderno, una distribución discursiva específica de Occidente que consiste justamente en la supresión de unidades físicas y su sustitución por relaciones abstractas. Se trataría de eso que Foucault denomina “no-lugares” en las que ninguna instancia “es responsable del origen” [Nul n’est doncs responsable d’une émergence] (*Nietzsche, la Genealogie, l’Histoire* 156). América se sitúa en la razón occidental como vacío inexpresivo; como ausencia de intuiciones desde las cuales inferir una idea de espacio.

Ante el vacío inexpresivo, era inútil pensar en pueblos que conviven una vida de trabajo, en animales domesticados, en huertos, en mercados. Lo natural era Trapalanda, con la ciudad en que los Césares indígenas almacenaban metales y piedras preciosas, elixires de eterna juventud, mujeres hermosas, cualquier otra cosa oculta que pudiera surgir al conjuro de una palabra cabalística; no lo que se mostraba a los ojos del buscador de irrealidades. [El conquistador] vino a eso; y su designio, llevar la guerra a Tierra Santa con los tesoros hallados, le obstinaba en la creencia de que en alguna parte estaba lo que ansiaba; iba así cerrando los ojos a la realidad. (*Radiografía* 8)

Trapalanda como esencia de América no es una naturaleza en la que se ejemplifica el arquetipo de las relaciones sociales, sino una naturaleza continuamente aniquilada en los procesos de intercambio social. De manera repentina, América es el efecto de inscripción de la modernidad. La idea del vacío inexpresivo significa ausencia de valores de uso (domesticidad, mercado, poblado) a partir de los cuales habría de crearse el valor de cambio. Esto significa que su posición en un orden simbólico no emana propiamente de algo que pudiéramos etiquetar como “lo real”. Al contrario, es la idea misma de lo natural la que se produce, aunque borrada de un plumazo, en la institución del plano simbólico. Es el valor de uso propio de lo tangible el resultado de un valor de cambio anteriormente producido en las relaciones sociales. La sentencia sumaria de que en América “vivimos con aquellas minas de Trapalanda en el alma” (9) indica la relación de posterioridad que los bienes inmediatos guardan con respecto de las relaciones de intercambio. Es característico de la cultura en estado avanzado que el valor social que se

le atribuye al objeto sobredetermine cualquier valor objetivo, lo cual se traduce en la anterioridad psicológica del deseo de propiedad al sentimiento de disfrute del objeto apropiado. Por esa razón, la aparición de América como mundo y espacio no se corresponde con nada “físico” sino como una no-espacialidad absoluta como lo es la relación meramente social del propietario; de quien reivindica su valor a través de la titularidad y por contraposición a quien esta desposeído o ve su propiedad determinada por el favor del señor. La naturaleza de América se descubre así como contenido enteramente suplantado por relaciones históricas y por lo tanto como pura apariencia.

El antiguo Conquistador se yergue todavía en su tumba, y dentro de nosotros, mira, muerto, a través de sus sueños frustrados, esa inmensidad promisoría aún (...) Somos su tumba y a la vez piedra de su honda. Poseer tierra era para ellos como poseer un feudo, una ínsula, un honor. En Europa, ligarse a la tierra por la propiedad, es emparentar con la historia, soldar un eslabón genealógico, entrar al dominio del pasado. Pero en América, en la del Sur, que no tiene pasado y que por eso se cree que tendrá porvenir, es por una parte la venganza y por otra la codicia; se entra por ella al dominio del futuro y la hipoteca es el medio bancario de traerlo hasta el presente. Se comenzó poseyendo como botín; la tierra que iba dejando el salvaje al huir quedaba como único botín que más tarde podía ostentarse en calidad de trofeo. Ese despojo llegó a ser el premio del combate; esa extensión afirmó la resistencia y el poder del triunfador. (...)

Así esta tierra adquirió un plusvalor, una plusvalía psicológica por el trabajo de la imaginación: el valor ficticio de lo que podría llegar a ser con arreglo a la ambición (9).

Según esto, la figura del conquistador no simboliza el inicio de la historia moderna de América Latina. Aunque desde el punto de vista del progreso histórico pueda valer como el hecho principal por el cual una realidad física pasa a ser parte del proceso de desarrollo de la civilización occidental, la forma en que el continente se valoriza indica que la conquista resulta ser más bien una proyección actual sobre el mundo caracterizada por la certeza de que la propiedad es también fuente poder infinita. De ahí que, antes que de un hecho “del pasado” la conquista ilustre más bien la pseudoforma civilizatoria actual del espacio cultural latinoamericano; la especificidad de su falsedad objetiva<sup>4</sup>. Y de ahí también que la extensión pampeana, puesto que habitaba, antes de su llegada, las cabezas de los primeros pobladores, sea descrita por Martínez Estrada como algo a la vez mágico y racional: “esta limitación de la tierra plana o la inacabable monotonía de la montaña árida, prometía como en el desierto de los ascetas, la aparición de santos o de ciudades maravillosas (...) El continente aparecía a sus ojos como un mundo mágico salido de un cubilete, a pesar de que era racional y continuo” (7-8).

*La Invencion de America*, trabajo con el cual Edmundo O’Gorman relegó la noción de “descubrimiento” al ámbito de la superchería y el oscurantismo, ofrece quizás la mejor base interpretativa para comprender la condición de apariencia de America. O’Gorman demuestra que la concepción de América como nuevo continente consistió en un complejo proceso de rearticulación de la idea de *orbis terrarum*, la cual, antes que



una descripción geográfica, connotaba más bien “la morada cósmica del hombre, su casa o domicilio en el universo, antigua noción que los griegos significaron con el termino *ecumene*” (88). En la idea de una “isla del mundo” se producía, a su vez, una jerarquía en la cual Europa se situaba a la cabeza de Asia y África como partes restantes en tanto que era considerada como “realización plenaria de los valores de la cultura” (188).

Como explica O’Gorman, el componente novedoso de América no radica solo en su diferencia con respecto de la porción de tierra conocida, cuanto en su semejanza con esta y por la cual podía encajar en la medida en que demostraba albergar formas civilizatorias avanzadas.

La concepción de las nuevas tierras como “cuarta parte” del mundo, alude a un ente al que, es cierto, también se le concede el sentido de “mundo” pero solo en cuanto posibilidad del otro que, nada más por ese motivo, se concibe como “viejo mundo” ... se trata de dos modalidades de un único mundo: en potencia en uno, y en ese sentido “nuevo”; en acto, el otro, y en ese sentido, “viejo”. (193)

Semejante encaje de América como nuevo continente produce un giro en el concepto espacial de la razón occidental. Pues, en efecto, si bien la imagen tradicional de mundo se conserva en su sentido de “cerrado” y “completo”, el carácter potencial y novedoso añade el componente de la infinitud: América como posibilidad infinita de expansión de los ideales de la vieja Europa. Pues bien, la idea del nuevo continente como Trapalanda de Martínez Estrada viene a radicalizar dicho resultado. En efecto, en la idea de novedad se reproduce la idea del liderazgo mundial europeo. Por ello, si en el relato de la historia universal América puede verse como parte del progreso social de Europa, en la inversión

de Martínez Estrada aparecerá como repetición de sus ideales en forma expansiva, esto es, la pura posibilidad como principio y condición de cualquier bien palpable; primera gran transvaloración del conquistador: la valorización de lo que no existe o solo está en potencia.

Por eso Martínez Estrada puede decir que “la historia de la colonización es la marcha de espaldas” (*Radiografía* 11) y que “cada día de navegación, las carabelas desandaron cien años” (53). América es así la sociedad moderna fundada, en su origen y fin, sobre la primacía de la acumulación abstracta de valor ante la adquisición de valores de uso; en fin, sobre la primacía de una “voluntad de nada”. Equivale por ello a la experiencia de la decadencia de la cultura y la recaída de la civilización en la barbarie. El conquistador expresa el arquetipo psicológico de una depreciación de valores vitales en favor de valores decadentes y de una persistencia de determinaciones naturales en el progreso cultural; la sustitución del bienestar material por el prestigio social y la continuidad de la mentalidad del noble medieval en el nuevo tipo del *pioneer* capitalista.

La extensión no es grandeza, es la idea de la grandeza. No es riqueza; es la posibilidad del crédito hipotecario. No es nada. Se valorizó porque era un ideal y por eso ha llegado al precio imaginativo de la hectárea en Trapalanda. Ser poderoso por la posesión de la tierra, adquirirla, es un residuo de la furia del invasor, residuo a la vez del Medioevo. El título de propiedad representa un documento de la propia capacidad de mandar. (10)

Que América es en su esencia una imagen del pensamiento occidental ha de tomarse en sentido absolutamente literal. Significa esto que su naturaleza es ficticia en la medida en

que su valor real surge y depende por completo de relaciones de intercambio social. Lo que la habría de distinguir de Occidente es lo que aparece en ella suplantado por su valor de cambio. “Suramérica es todavía un episodio subsidiario de Europa, pero tiene un alma americana, cerrada, muda, solitaria” (65). Esto se refleja de manera particular en la aspiración a ser propietario como condición de reconocimiento social. La tipología psíquica del conquistador, del vástago sintomático de la institución del mayorazgo castellano, expresa justamente la sobredeterminación de los valores abstractos de adquisición y propiedad en cualquier valor de uso. Por eso puede afirmarse que América consiste en una transferencia en el sentido psicoanalítico de liberación de “fuerza pulsionante de que dispone el deseo reprimido” (*Interpretación de los sueños* 555). En la ausencia material de bienes de uso se transfiere el deseo de valor social, por eso el conquistador, al ver que “no existiendo un orden social consolidado, una regla en la experiencia, ni un estímulo en las costumbres, se quiso hacer consistir todo lo bueno en el suelo; en lo que yacía sin otra forma que esa muy vaga que rebasa que rebasa los ámbitos del ojo y el oído. El suelo era un valor metafísico: espacio” (*Radiografía* 14). La acumulación de extensión informe, justamente en la medida en que satisface un deseo frustrado de valorización infinita, explica entonces la conexión estructural que guarda América con Occidente: el proceso de conversión de este último en imagen, la nihilización y pérdida de valor de la cultura<sup>5</sup>.

La interpretación del nuevo continente como Trapalanda en Martínez Estrada no es por tanto una metáfora apocalíptica de la historia argentina, sino un estudio de la génesis histórica de su significado social. En ese sentido, Trapalanda puede considerarse

como una meditación embrionaria de las teorías de la dependencia, originadas en el contexto del debate marxista de los años 60 y 70 acerca de la condición de las repúblicas periféricas en la organización del sistema-mundo. En particular, Trapalanda se corresponde con lo que según Roberto Schwarz es una “idea fuera de lugar” y permitiría comprender la relación de no correspondencia a través de la cual las estructuras productivas del Brasil colonial condicionaban la asimilación de los ideales republicanos europeos<sup>6</sup>. Para Schwarz, la idea del hombre libre en Brasil estuvo siempre determinada por el favor del terrateniente, quien dependía a su vez del esclavo como su subalterno. En ese sentido, el propósito revolucionario de la ideología republicana circulaba siempre condicionada por la conservación de los viejos privilegios feudales. Por eso afirma que “slavery gives the lie to liberal ideas, but favor, more insidiously, uses them for its own purposes, originating a new ideological pattern” (22). Ese nuevo patrón ideológico consiste en la pérdida de referente del republicanismo en América y por ello, ilustra su matriz decadente: en Schwarz la ideología liberal-burguesa restaura históricamente la dominación arcaica entre siervos y señores, del mismo modo que la novedad histórica de Trapalanda en Martínez Estrada restaura por transferencia psicológica el dominio del señor feudal. En la ecuación América-Trapalanda, es decir, la ecuación entre tierra nueva-imagen antigua, entre valor de la tierra vacía y valorización metafísica de la extensión, se explica el desmoronamiento de la historia entendida como decurso del progreso de las civilizaciones. Igualmente, se evidencia en ella el elemento patológico en la cultura entendida como el acopio de medios para la construcción de la república como orden social más perfecto. Éste consiste en un proceso de transvaloración y apropiación

(en sentido nietzscheano) y de neurosis individual (en sentido freudiano) por el cual la finalidad última de la cultura, consistente en la liberación del ser humano, termina por experimentarse como sacrificio.

Es este último sentido de la cultura como sacrificio lo que explica la función social del resentimiento y se explicaría por medio del otro tipo psicológico fundamental para Martínez Estrada: el gaucho. Dentro del proyecto de crítica de la cultura que asume el ensayo de Martínez Estrada, el momento nietzscheano que acabo de exponer se completa con otro momento en el cual los pensadores fundamentales pasarán a ser Sigmund Freud, Georg Simmel y Franz Kafka. Si, como se acaba de ver, desde la deconstrucción del valor de la cultura a partir de Nietzsche, Martínez Estrada explicaba el origen del progreso civilizatorio como restauración de formas prehistóricas de dominio, este otro momento “Freud-Simmel-Kafka” explorará por su parte la relación actual de esa cultura ya constituida como valor sobre el individuo. Este momento, será comprendido por Martínez Estrada como una fase dramática de la cultura y el actor principal será Martín Fierro, el futuro morador de la república que debía aparecer justamente cuando la estirpe del Conquistador hubiera desaparecido, pero que devendrá en fugitivo del Estado y solamente en “padre” de la nación una vez que Lugones y Rojas, como se verá en la próxima sección, lo elevasen al rango de héroe, transvalorizando una vez más la historia de su sacrificio.

Por todo lo dicho, es cierto que la génesis de América Latina en la estructura del pensamiento europeo reviste el aspecto de un proceso alucinatorio en los individuos. El sentido social y psíquico que en *Radiografía de la Pampa* se atribuye a la extensión del

desierto conforma la alegoría natural en la que se expresa el destino histórico de la cultura: acumulación de valor y expansión de poder de las fuerzas sociales que ante el desengaño aumentan en su obcecación. La decepción de dichas fuerzas se transvaluaba en expectativa de enriquecimiento aun mayor y así “lograba su sueño a expensas de su fracaso” (*Radiografía* 13). Sin embargo, no deja por ello de ser cierto que en semejante proceso de separación de las relaciones de vida reales se produce una experiencia verdadera. Pues la tierra como alegoría natural del paradigma social de acumulación también es signo de una certeza para Martínez Estrada, “aunque el hombre delire recorriéndola y le exija lo que no tiene y la bautice con nombres paradójales. Es lo más seguro bajo el pie y bajo la espalda, cuando ha concluido la marcha. Es lo que afirma que vive, al bruto, al posar sobre ella las patas y al alimentarse. La tierra es la verdad definitiva, la primera y la última: es la muerte” (10).

La culminación del desarrollo de la cultura occidental se pone de manifiesto en América, en tanto que su eslabón más avanzado, como alcance del fin de sus propias fuerzas y por ello como su finalización; como retorno del hombre primitivo, “ahí el hombre grosero empieza de nuevo; el hombre culto concluye” (7). Este es un pensamiento recurrente que Martínez Estrada extrae de Hermann Keyserling, quien interpretó el sentido de la civilización sudamericana como un proceso de “reptilización” del hombre [Reptilisierung des Menschen] (29-30), es decir, como pérdida de fuerza espiritual e hipertrofia sensitiva en la medida en que las funciones vitales permanecen precisamente “pegadas” a la tierra. Para Keyserling la inmensidad natural del paisaje americano impone en la psicología una reducción de las fuerzas culturales del hombre a

su mínima expresión vital. Keyserling habla de “una conciencia de la fragilidad originaria, del hambre originaria y del miedo originario. No soy la naturaleza fuera de mí. Tampoco soy la naturaleza en mí. Entonces soy originariamente un padecer individual” [Dieses ist ein Bewusstsein der Ur-Schwäche, des Ur-Hungers und der Ur-Angst. Die Natur ausser mir bin ich nicht. Die Natur in mir bin ich auch nicht. So bin ich ursprünglich ein eiziges Erleiden] (38). El sentido de la historia americana se corresponde por ello con la fase terminal de la cultura occidental (en el doble sentido de que alcanza su fin y que finaliza ella misma como medio). Se trata de su propia muerte en la metonimia natural de la vuelta a la tierra; como retorno del cuerpo a la fase en que no existe como tal. Pero entonces esto solo puede significar que el avance histórico de la cultura se realiza como resurgir de las relaciones naturales —Sarmiento fue de hecho quien descubrió este viraje asombroso a su posterioridad—, es decir, el interrogante no sólo de por qué retorna la barbarie, sino de por qué la barbarie se da como retorno, de por qué su modo de manifestación específica sobre la actividad de la cultura es el fantasma de Facundo Quiroga.

En efecto, sabemos desde Freud que la muerte es algo más complejo que un simple fenómeno destructivo y que ejerce también una función biológica en la psique individual y colectiva. Siguiendo las tesis de August Weismann, quien interpreta la muerte como una función natural de los organismos superiores, Freud sostiene que “para el organismo vivo, la tarea de protegerse de los estímulos es casi más importante que la de recibirlos” (*Principio del Placer* 27). Es así como en la vida orgánica el organismo proyecta sus propios estímulos para crear defensas; así también en la vida psíquica el

individuo repite vivencias displacenteras para poder ejercer dominio sobre ellas. La tendencia a la destrucción resulta entonces no ser solo una manifestación de la debilidad del organismo, lo que Keyserling denomina “fragilidad originaria”, sino que equivale también a una estrategia por prevalecer a ella y por ende a una cierta mimetización con la destrucción misma. De ahí extrae Freud “el esfuerzo de reproducción de un estado anterior” (36) como condición universal de toda pulsión, incluso si esta es placentera. Esto tiene una tematización muy precisa en el pensamiento de Martínez Estrada: acabamiento del hombre culto y comienzo del hombre grosero; descubrimiento de la chiripa del gaucho “bajo la camisa de plancha”. Aparece así el otro vector de la crítica de la cultura en Martínez Estrada que al estudio de sus procesos autodestructivos le añade un vector dramático que trata de observar como ésta se le impone como sacrificio al individuo, reptiliano; despojado ya de toda fuerza espiritual y que trata no obstante de usar su condición de cadáver de la civilización para mantenerla y mantenerse en estado de vida.

Dentro de la asimilación de la crítica de la cultura llevada a cabo por Martínez Estrada, *Martín Fierro* representa la crónica de la interacción dramática del individuo con su medio social. No en vano afirma Martínez Estrada que constituye el retrato más cercano a *La Araucana* por sus temas, los cuales:

Como condensación de un *status* no registrado, corresponden a la etnología, la antropología y la prehistoria más bien que a la cultura. Si se tomaran como base de estimación las armas, las técnicas de luchar y convivir, la indumentaria, el mobiliario, la arquitectura, la organización política, religiosa y artística, las



relaciones de familia y amistad, la paternidad, el concubinato, las herramientas, la clase de trabajos, las autoridades, etc., tendríamos un cuadro no solamente primitivo, sino de los más atrasados que se conocen en materia etnológica. Que el habitante supere ese medio, es otra cuestión. He de consignar que inclusive falta la familia, de la que se exhiben trashumantes despojos, y este es el núcleo elemental en toda sociedad, incluso en los pueblos bárbaros. No hay conflictos de pasiones ni de ideales ..., ni de creencias, ni de intereses, ni se construye nada para el mañana ni para el hoy, ni hay un trasfondo que resplandezca en esa tiniebla. Los hechos tienen también una técnica equivalente a la herramienta rudimentaria; solo las reflexiones levantan al ser humano sobre el ínfimo nivel de las cosas. Cosas y hechos pertenecen a un mundo de cultura barbarizado, y los personajes se debaten como náufragos para no ser arrastrados por la corriente que todo lo destruye. (*Muerte y transfiguración* 262)

La función meta-histórica del protagonista del género novelesco que, como explica Benedict Anderson (2007), confiere universalidad al tiempo vacío del relato para convertirlo en tiempo compartido entre los miembros de la comunidad política, se encuentra invertida en la figura de Martín Fierro justamente en el sentido de que en su aventura el proceso social de producción de cultura se presenta en su fase regresiva. Pero a su vez, semejante regresión es interna al propio proceder de las fuerzas activas de la cultura. Su patología es indisociable de todas y cada una de sus instituciones efectivas, del mismo modo en que para Freud el carácter esencialmente repetitivo de la pulsión de muerte es indisociable de la configuración de experiencias placenteras en el organismo

vivo. Así, el cariz furtivo de la vida del gaucho no expresa otra cosa que el límite interno al que da lugar la producción de cultura para poder distinguirse como tal: la vida colectiva como aislamiento, la vivienda como intemperie, la justicia como cárcel, la paz como la guerra y en general el fin de la comunidad política como medio para la imposición de poderes específicos. Veremos que lo autóctono o pintoresco que pudiera exhibir el género gauchesco encubre para Martínez Estrada el elemento universal de la escisión contradictoria del individuo entre su necesidad de supervivencia y la necesidad de supervivencia del todo social al que pertenece. Hacia al final de la *Ida* leemos la siguiente secuencia de reflexiones en boca de Martín Fierro que acaso pudiera valer como conclusión de la vida gauchesca como experiencia regresiva del individuo en relación con las fuerzas de la cultura:

No tiene hijos ni mujer,  
ni amigos ni protectores;  
pues todos son sus señores,  
sin que ninguno lo ampare.  
Tiene la suerte de güey,  
¿y donde ira el güey que no are?  
Su casa es el pajonal  
su guarida el desierto;  
y si de hambre medio muerto  
le echa el lazo a algún mamón  
lo persiguen como a plaito

porque es un “gaucho ladrón” ...

El nada gana en la paz

y es el primero en la guerra;

no lo perdonan si yerra,

que no saben perdonar,

porque el gaucho en esta tierra

solo sirve pa votar. (Hernández 158-159)

Antes que la protofigura de un estado social avanzado, el gaucho aparece en esta reflexión como el despojo vivo de dicho estado y por lo tanto no como signo de superación humana de su dependencia de las fuerzas naturales, sino como naturaleza producida en el seno de lo social mismo, esto es, como cultura que en su intento de separarse de sus orígenes barbaros termina por regresar a ellos. La tesis de Martínez Estrada de acuerdo a la cual en el poema “los personajes se debaten como náufragos para no ser arrastrados por la corriente que todo lo destruye” equivale pues a la decodificación del síndrome autodestructivo de la cultura y por ello de la impugnación del valor absoluto que le estaba asignado al progreso cultural.

Otra manera de formular la mencionada tesis de Martínez Estrada sobre el poema de Hernández consistiría en afirmar que lo que la experiencia individual que Martín Fierro revela es un elemento de irracionalidad proporcional al aumento de racionalidad aparejado al desarrollo cultural. De nuevo encontramos una transvaloración subrepticia dentro del propio proceso de valorización de los bienes culturales. Pues, en efecto, si el objetivo de la cultura, considerada como fin social, era la conferencia de plenitud de

soberanía a los individuos, en tanto que medio, sin embargo, acontece como neutralización de los mismos en el proceso de socialización. Para Martínez Estrada, Martín Fierro es una proyección de lo letrado que por tanto carece de esencia propia; su naturaleza como individuo pertenece por completo a las fuerzas naturales que desata la sociedad en su progreso histórico:

Martín Fierro es agente pasivo del destino y siente en sí que actúan en su existencia fuerzas superiores e irracionales; lo repite muchas veces. Solo toma la iniciativa en actos violentos e injustos (muerte del negro, abandono de la familia, partida al desierto) o actos de una justicia que trasciende a la razón y arranca de profundidades psíquicas, de una capa más profunda que la de su misma voluntad y reflexión, de ese fondo orgánico por el cual comprendemos que Martín Fierro es, efectivamente, un hombre resuelto y justiciero (el combate con el indio por la Cautiva). (*Muerte y transfiguración* 52)

Las únicas acciones del individuo de acuerdo a esto solo pueden consistir en reacciones ante su misma condición pasiva, es decir, la acción individual bajo las condiciones evolutivas de la cultura constituye el efecto de transvaloración propia de lo que, desde Nietzsche, Martínez Estrada entiende que es el resentimiento. Tanto lo sórdido de la pelea en la pulpería, como el lance en defensa de los desprotegidos contienen en el poema de Hernández la reafirmación individual de quien en su entrada en las relaciones sociales lo ha perdido todo, es decir, el intento por valorar la posición disvaliosa, en este caso del propietario que ha sido transformado —se verá más adelante a través del trabajo de Josefina Ludmer— en cuerpo para la guerra y en voz para la palabra del letrado.

Y de ahí también que, para Martínez Estrada, tanto en el sentido de la relación entre autor y obra, como en lo que toca a las relaciones entre los personajes el lenguaje deba de proceder por transferencias, no de material biográfico, sino como “una elaboración sin correlatos simétricos, pero de contenido, de destino; de realidad a sueño” (40). Martín Fierro, sería así el resultado de una serie de carencias producidas en la relación entre el individuo con su sociedad y, en particular, en el sentido de que ambos terminan por anularse y neutralizarse mutuamente. Según Martínez Estrada, en el poema, Hernández llevaba a cabo una transferencia simbólica: “al considerarse como el padre que recibe el nombre de su hijo, recupera parte de su personalidad no biográfica, eso por lo cual ya Martín Fierro era un padre” (41). Por otra parte, en el poema destaca asimismo la no existencia de “la paternidad como vínculo espiritual” (41); tanto los hijos de Fierro como Vizcacha se reducen en toda su historia a su condición de huérfanos. La función simbólica de la paternidad articula entonces toda una secuencia transferencial en el poema en la que el padre es lo buscado y a la vez lo perdido y con ello, origen problemático en sí mismo de la fundación de la sociedad a través de las relaciones naturales (expresadas ahora en el vínculo del parentesco). Eso que Martínez Estrada denomina “lo gauchesco” y que, lejos de ser una categoría literaria es “lo subliminal, lo que ahora puedo designar como un complejo de inferioridad” (42) indica entonces lo que hasta ahora resultó ser el elemento patológico/decadente de la cultura: la relación sacrificial con la cual el individuo percibe su contribución a la construcción de la sociedad es en lo sustancial reproducción del resentimiento en el individuo. La idea de que las aspiraciones y los talentos naturales del individuo son mera moneda de cambio

en la fundación de la comunidad política hace del resentimiento condición de la conservación de lo social. Con ello la relación transferencial paterno-filial, esto es, la experiencia originaria de abandono en la participación de relaciones sociales, a la vez que la necesidad de transigir con sus estructuras normativas para satisfacer esa misma experiencia, termina por ser el garante de su reproducción.

El sacrificio se instala en la historia del progreso humano como condición previa y a la vez producto en la construcción de la esfera social en tanto posibilidad de incremento de las mismas fuerzas sociales. Sienta así desde el punto de vista de la experiencia individual lo que desde Marx es “el proceso de reproducción” que presupone todo proceso de producción moderna en tanto que de éste habrían de seguirse nuevas características, esto es, que, en la reproducción simple, todo capital se transforme “en *capital acumulado o plusvalor capitalizado*” (*Capital* 700). El presupuesto de que el sistema productivo moderno se reproduce es para Marx la garantía sobre la que se basan todas sus condiciones de producción, es decir, es lo que explica cómo se produce en las sociedades modernas. Y lo que se pone de manifiesto en esta forma productiva es la función clave de la existencia de trabajo asalariado por la cual el trabajador perpetúa la diferencia entre el poder de las fuerzas naturales de los individuos y el poder de la esfera social que producen las anteriores. Así establece Marx lo siguiente:

Produce constantemente la riqueza objetiva como capital, como poder que le es ajeno, que lo domina y lo explota, y el capitalista, asimismo, constantemente produce *la fuerza de trabajo* como *fuerza subjetiva* y *abstracta de riqueza*, separada de sus propios medios de objetivación y efectivización ... en una

palabra, produce al trabajador como *asalariado*. Esta *constante reproducción o perpetuación del obrero* es la [conditio] *sine qua non* de la producción capitalista. (701-702)

La cultura como proceso histórico de valorización de las fuerzas individuales tiene lugar por medio de la conservación de la fuerza natural del individuo en forma de bien alienado, de administración de sufrimiento físico. De ese modo, la producción de resentimiento con la que se salda la construcción de la esfera social refuerza la expectativa de satisfacción de los mismos. El resentimiento, sería así la condición reproductiva de la cultura a la vez que corroboración dentro de su propio mecanismo de la catástrofe de la repetición de la incongruencia entre felicidad particular y conservación social.

De ese modo, la primacía que el problema universal del drama individual del individuo abandonado a las fuerzas de la cultura adquiere en la lectura de Martínez Estrada se revela fuertemente deudor de las conclusiones de Georg Simmel a propósito del objeto de la sociología. Ciertamente, la condición “trágica” que se derivaba de su pregunta kantiana acerca de cómo es posible la sociedad se resume en la imposibilidad de satisfacción plena de las aspiraciones particulares de sus miembros en ella; semejante imposibilidad sería vivida por el individuo como la imposición de su destino. Lo que esta condición pone de manifiesto es precisamente la imposibilidad de conciliación entre naturaleza y cultura. La observación sociológica se mantiene en una premisa según la cual el todo y la parte no son elementos constitutivos de la unidad social, sino la misma

unidad considerada desde prismas contradictorios. La realidad de la interacción social pone al individuo según Simmel en la siguiente posición de dualidad:

[Una dualidad] con la que el individuo está comprometido y a la vez en contra, es un miembro de su organismo y a la vez el mismo un todo orgánico cerrado, un ser para ella y un ser para sí. Sin embargo, lo esencial y el sentido del peculiar a priori sociológico que en aquello se funda es este: que lo interno y lo externo entre el individuo y la sociedad no son dos agentes que existen al lado uno del otro –aunque pueden eventualmente desarrollarlo en ese sentido, incluso hasta un antagonismo hostil–, sino que ellos identifican la posición enteramente integral del ser social vivo” [dass es in ihr befässt ist und zugleich selbst ein geschlossennes organisches Ganzes, en Sein für sie und ein Sein für sich. Das Wesentliche aber und der Sinn des besonderen soziologischen A priori, das sich hierin grundet, ist dies, dass das Innerhalb und das Ausserhalb zwischen Individuum und Gesellschaft nicht zwei nebeneinander bestehende Bestimmungen sind –obgleich sie sich gegentlich auch so, und bis zur gegenseitigen Feindlichkeit entwickeln können— sondern dass sie die ganz einheitliche Position des social lebenden Menschen bezeichnen]. (56)

Lo que Simmel denomina “la unidad del ser social vivo” comporta para la vida del individuo una escisión que puede formularse en términos de medios y fines. Ciertamente el fin de la felicidad particular se convierte en medio para el fin de la fundación y conservación del ente social. Pero la dimensión trágica de esta escisión no se produce únicamente como resultado de una contradicción entre dos fines incongruentes, pues



considerada en abstracto la subsistencia de organismo social está destinada a garantizar una mejor vida a sus miembros. Ocurre además que en su desarrollo específico los fines de la sociedad devienen opacos para sus propios miembros. La relación sacrificial del individuo por la cual la sociedad termina satisfaciéndose en la capacidad de infligir dolor a sus miembros se completa con la negativa de la sociedad misma a dar explicación a la conservación y administración en ella de daño físico. La neurosis que acarrea el avance de la cultura se tiene lugar no solo en la frustración de experiencias placenteras, sino también en la frustración de una elaboración epistemológica de las experiencias displacenteras, en la imposibilidad de algo así como una “segunda oportunidad” que hiciera de algún modo reparable el sufrimiento que acompaña a la humanidad desde su surgimiento como organismo natural —nada distinto de esto es el sentido del psicoanálisis como institución social—. Como afirma Nietzsche, “lo que propiamente nos hace indignarnos contra el sufrimiento no es el sufrimiento en sí, sino lo absurdo del mismo” (*Genealogía* 89). La reserva de sufrimiento que toda sociedad almacena con vistas a garantizar su reproducción, es decir, la racionalidad de una administración farmacológica de la violencia con vistas a la protección de todos sus miembros, no puede llevarse a cabo sin aparecerse en algún momento ante esos miembros como un abuso y por ende como un sinsentido en el interior de la relación de medios y fines sobre la que se funda toda forma de convivencia civil. El supuesto origen racional de la sociedad política, en tanto que suma del conjunto de talentos individuales de una comunidad, encubriría una constitución mitológica, en el sentido de que se convierte para la vida individual en una fuerza natural incontrolable. La racionalidad de lo social termina por

expulsar de manera irracional a aquellos que lo integraban en el momento de su fundación.

Esta culminación del drama del individuo desvalorizado en el proceso de valorización de la cultura se halla revelado para Martínez Estrada en la obra de Franz Kafka. Para Martínez Estrada el carácter ‘apocalíptico de su obra’ (*En torno a Kafka* 37) consiste en la revelación del ingrediente mitológico intrincado en las profundidades de la maquinaria racional de las sociedades modernas. La crítica de la cultura se especifica en Kafka como intento de “razonar el mito” (23) en el sentido de comprender su “lenguaje” (35), que pondría de manifiesto su irracionalidad allí donde más racionalmente parece actuar. Así, en el momento en que el sistema social se muestra capaz de organizar exitosamente relaciones intersubjetivas, su totalidad como sistema se presentaría como una unidad irracional. Considérese, por ejemplo, el modo en que en la novela *El Proceso*, ante la inmediata ejecución de su detención (algo que parecía una “calumnia”, según leemos), el protagonista, Joseph K. se representa el sentido de su propia relación con la comunidad política. Kafka insiste no obstante en la percepción de un ambiente por parte de Joseph K. en el que reina el Estado de Derecho. Así, en su acción racional específica (poner en uso el medio de la violencia en la detención de un criminal para realizar el fin de la protección de la sociedad), la totalidad del orden social se aparece al individuo como un poder misterioso; su propia esencia histórico-convencional por la cual debería resultar cognoscitivamente accesible se transforma en imposición directa de fuerza que excluye al sujeto sobre el cual recae.

Por eso afirma Martínez Estrada que el mundo de Kafka “es el mundo de todos los seres menos el hombre; pero dentro del cual el hombre ha cerrado un sistema humano de vida y de comprensión; por lo tanto, no es lógico sino dramático” (25). No es extraño, a este respecto que un sociólogo como Simmel detectara una esencia trágica en el corazón del análisis social. El modo en que las relaciones sociales inciden sobre la vida individual solo se puede racionalizar a través de procedimientos dramáticos, a través de interpretación de fuerzas e intereses ocultos en los que se expone justamente su carencia de racionalidad con respecto del fin objetivo de la construcción exitosa de una sociedad en condiciones igualitarias, esto es, con la idea clásica del republicanismo. Frente a la postulación de un fin histórico de las sociedades humanas, la exposición racional del origen de lo social debe entonces efectuarse mediante el análisis de sus formas fragmentarias, es decir, a través de tipos psicológicos que revelarían fallas en la totalidad del entramado social.

En ese sentido, lo que afirma Martínez Estrada del texto de Kafka vale también para el texto de Hernández: “sentimos que asunto, episodio, y personajes, que no han tenido ni principio ni fin, son concluidos, explicados y justificados en el vasto contexto incógnito, como si se tratara de pequeñas secciones o rodajes, claramente iluminados de un organismo o mecanismo que permanece en las tinieblas y del que sin embargo tenemos evidencia de que funciona con indefectible exactitud” (21). Efectivamente, se trata de la vida del gaucho “a merced de las autoridades, privado de personalidad, el “caso concreto” de las denuncias de atropellos y del “programa” ideológico del diario” (*Muerte y transfiguración* 53) de Hernández; de la iluminación de la totalidad social a

través de su punto de fractura: la existencia fragmentaria de Martín Fierro, quien no tiene ya una personalidad humana sino “alegórica” (52), esto es, alegoría del derrumbamiento de las fuerzas de la cultura en la construcción del edificio social.

El vínculo trágico entre individuo y sociedad que Martínez Estrada privilegia siguiendo a Simmel, culmina en la idea kafkiana de la privación de esencia individual como fundamento dramático de las sociedades. Martínez Estrada es explícito en lo que respecta a la singularidad de Kafka y Hernández en la historia de la literatura como constructores de personajes sin nombre (*Muerte y transfiguración* 104) –Martín Fierro sería debido al puro simbolismo del santo y del cuchillo. En semejante ausencia de relevancia de historia personal se pone paradójicamente de manifiesto el modo en que el protagonista es relevante para el avance de las fuerzas sociales, como supresión de la identidad justamente a través de su identificación como miembro de la sociedad (en su relación con una institución social: Joseph K. en el poder judicial, Martín Fierro en el ejército republicano). Así leemos en Martínez Estrada que “no tener nombre es colocar a la persona fuera de la vida ordinaria, homogeneizándola en un destino común, aunque los accidentes o variables difieran en matices; después de muertos, la fosa común los identifica definitivamente” (104). La historia de Martín Fierro, entendida como historia de la privación kafkiana de nombre en aras de la institución de la comunidad política, revela así la verdad de la historia universal de la humanidad en el precio que la criatura natural está de antemano condenada a pagar al participar del avance de la cultura. Equivale así a la historia de un juicio contra reo. Con ello sale a la luz la producción de

existencia fragmentaria que se produce en su reverso; en definitiva, la conservación histórica del sufrimiento natural como mecanismo secreto del progreso.

Se les quita así hasta esa misteriosa y absurda asociación de fisonomía y aun de ser autónomo que establecemos según los nombres, por ejemplo, en la novela y en la historia. Adquieren su verdadera personalidad, que consiste en formar parte de un lugar y un tiempo dentro de un país; una biografía, una vez más lo mismo, dentro de una historia. El Poema se transfigura, y todo adquiere, como en los sueños, potestades trascendentales y misteriosas. Por este recurso el argumento total es el personaje; los seres y las cosas los elementos indispensables para que lo entendamos. Podemos hablar de la forma de un hecho, de la estructura de una acción, de la fisonomía de un acontecimiento, del carácter de un episodio, de la vitalidad de una escena. Como dice de sí Martín Fierro, cada uno de ellos se lleva del mundo lo que trajo; entra en la vida y sale de ella como un pretexto para que ocurra algo, pero no tiene ninguna importancia. Hay un proceso, una sentencia capital y es preciso que haya un procesado, que necesariamente ha de ser muerto en razón de su condena. Basta que le llamemos K. Todo otro agregado: quién es, dónde vive, qué edad, qué rostro tiene, son cosas accesorias y sin ningún sentido para el proceso, el fallo y la ejecución. También en el *Martín Fierro* encontramos ese tipo de historia procesal de Kafka. Acaso darle a Martín Fierro nombre y apellido fue el recurso más sagaz para quitarle definitivamente toda personalidad verdadera. (*Muerte y transfiguración* 104-105)

Desde esta perspectiva debida a Freud, Simmel y a Kafka, la presencia de la crítica de la cultura en Martínez Estrada queda completamente explicitada y, como se verá en la próxima sección, perfilada como ruptura con pensamiento criollo argentino, esto es, como base para pensar el problema político que supone pensar un fundamento nacional para la representación del proyecto universal de la igualdad republicana.

## 2. EL PROBLEMA DE LA FUNDACIÓN: DE LA HISTORIA UNIVERSAL A LA HISTORIA NATURAL

### 2.1 La cuestión de la literatura nacional

Horacio González caracteriza el ensayo de Martínez Estrada como “una metafísica del texto que paraliza la historia” (184). Según esto, en la obra de Martínez Estrada subyace una concepción general de texto que no diferiría en nada de la vida nacional misma en su constitución profunda. La especificidad del fenómeno de expresión escrita no radica tanto en sus condicionantes físico-materiales, cuanto en su función mediante la cual toda forma de identidad social (en este caso la nación argentina) puede relacionarse con el proceso de su devenir en identidad y, por tanto, obtener algún conocimiento de sí misma en la medida en que entra en contacto con el momento en el que todavía no existe como tal. Por eso el problema político de la fundación de la comunidad política no puede abstraerse de la cuestión de la formación de la literatura nacional. Origen de la vida colectiva y literatura nacional constituyen un mismo interrogante dentro del ensayo de Martínez Estrada.

Se trata de ver cómo dentro de la especificidad de la interpretación del texto nacional que lleva a cabo Martínez Estrada puede detectarse un problema que afecta, no ya sólo a la fundación de la República Argentina en particular, sino también a cierta condición invariante relativa a la interpretación de la fundación de toda comunidad política. Semejante problema consistiría en una diferencia, no siempre patente, entre la posición de una forma ideal, de acuerdo a la cual la república se constituye como

igualdad universal entre todos sus miembros, y su realización necesaria como proceso de particularización de esa universalidad en un grupo social. A la luz de esta hipótesis, llamaré al primer elemento “discurso republicano” y al segundo “discurso de la nación” y comenzaré por presentar, en primer lugar, una genealogía mínima de su relación compleja para, en segundo lugar, observar cómo es resuelta en un determinado programa literario nacional en Argentina. Éste será, por último, el paradigma político-literario que en líneas generales hereda Martínez Estrada como enigma a descifrar.

La discusión en torno a la relación entre el discurso de la nación y el discurso republicano no es en absoluto novedosa y ha dado lugar a amplias discusiones en el terreno de la teoría política y la historia de las ideas políticas. Dentro de este terreno existe un acuerdo general en torno a dos ideas generales: 1) que el discurso nacional surge en condiciones materiales de producción específicamente modernas y, 2) que su función originaria es hacer coherente el reclamo de soberanía con un principio colectivo y no individual del poder del estado, esto es, situar la fuente de la soberanía en el cuerpo de ciudadanos. Tal es el movimiento llevado a cabo por el concepto de Tercer Estado de Siéyes ante la convocatoria de Estados Generales en 1789 en Francia y que da paso a la idea de Asamblea Nacional como fuente originaria del poder social. En su argumento, Siéyes proporciona un concepto de ciudadanía basado en las condiciones en las que se obtienen la riqueza y el bienestar de la colectividad. Éstas proceden del conjunto de la población que en situación de igualdad desarrolla su fuerza de trabajo y no del sector que ostenta privilegios sociales.



La pretendida utilidad de un orden privilegiado para el servicio público no es más que una fantasía, que sin él, todo aquello que hay de difícil dentro de ese servicio es adquirido por el tercero; que sin él, los puestos superiores serán infinitamente mejor reemplazados; que ellos deberían ser naturalmente la totalidad y la recompensa de los talentos y servicios reconocidos; y que si los privilegios han podido usurpar todos los puestos lucrativos y honoríficos, es a la vez una injusticia odiosa para todos los ciudadanos y una traición hacia la cosa pública. [Il suffit ici d'avoir fait sentir que la prétendue utilité d'un ordre privilégié pour le service public n'est qu'une chimère; que sans lui, tout ce qu'il y a de pénible dans ce service est acquitté par le tiers; que sans lui, les places supérieures seraient infiniment mieux remplies; qu'elles devaient être naturellement le tout et la récompense des talents et des services reconnus; et que si les privilégiés sont parvenus à usurper tous les postes lucratifs et honorifiques, c'est en même temps une iniquité odieuse pour la généralité des citoyens et une trahison pour la chose publique]. (29-30)

El Tercer Estado se convierte en Asamblea Nacional a partir de una concepción determinada de la producción del poder social. Éste no emana de ningún privilegio individual, sino del esfuerzo del que cualquier miembro de la sociedad es capaz por igual y conforme a sus talentos naturales. A su vez, una sociedad en la que el origen del poder se concibe a partir de la capacidad productiva de todos los individuos es precisamente una sociedad moderna por oposición a una sociedad tradicional en la cual el origen del poder se concibe a partir de la especial posición que ocuparían determinados individuos

o grupos en el cuerpo social. Es así como la clase de los individuos productores se convierte en clase universal del discurso político, esto es, en depositaria absoluta del poder de toda la sociedad. Frente a ella, cualquier reclamo de poder que no proceda de la contribución a la comunidad por medio del trabajo individual será considerado como contrario al interés general. En esa misma línea el *Dogma socialista* proclama, años después de la intervención de Siéyes, que “todo privilegio es un atentado contra la igualdad” (190).

Esta concepción de la producción de fuerza social hace posible la localización del poder soberano en la unión de los ciudadanos. A través del esfuerzo colectivo y en la organización colectiva del mismo “constituye un estado como su expresión política” (Hobsbawn 18). De ahí que un teórico como Ernst Gellner sitúe el origen del discurso de la nación en la capacidad de la sociedad moderna para reproducir su fuerza social, es decir, como una sociedad que universaliza la fuerza productiva de los individuos y en la cual “the reproduction of fully socialized individuals itself becomes part of the division of labour and is no longer performed by any subcommunity” (31). La nación como identificación de la soberanía del estado con la organización del cuerpo de productores (lo que en Siéyes es expulsión del reclamo de privilegios en el ejercicio de la soberanía estatal) delimita entonces la figura en la que se materializa el principio civil de igualdad jurídica de todos los miembros de la sociedad ante la ley. De ese modo, el surgimiento del discurso nacional introducirá un factor irreversible en el discurso de la igualdad abstracta del republicanismo: la fundación de la república ha de efectuarse absolutamente y sin excepción a partir de la totalidad del cuerpo social. Es a partir de la

introducción de la idea de nación que el igualitarismo republicano se convierte en lógicamente contradictorio con la idea del monarca soberano.

Es justo en este punto donde aparecen las tensiones entre el discurso de la nación y el discurso republicano. Si bien el primero sirve para suministrar un origen desde el punto de vista de la constitución material de la sociedad al principio abstracto de igualdad del segundo, no hay que perder de vista que en el argumento de Siéyes ese origen consiste todavía en el reclamo de un grupo particular de la totalidad del poder social. Por eso Liah Greenfeld, quien coincide con Gellner y Hobsbawm en afirmar que la función originaria de la nación es proponer una noción colectiva de la soberanía, destaca además el resentimiento como componente clave en su gestación. Según Greenfeld “the adoption of national identity must have been, in one way or another, in the interest of the groups which imported it. Specifically, it must have been preceded by the dissatisfaction of these groups with the identity they had previously. A change of identity presupposed a crisis of identity” (14). El origen de la nación como actor político es de entrada problemático puesto que se funda únicamente sobre el rechazo, desplazamiento o negación de su identidad social previa. Así, la transformación en Siéyes del Tercer Estado en Asamblea Nacional coincide con el surgimiento dentro de las relaciones de poder social de la burguesía como clase dirigente. La fundación del principio republicano del “todos iguales ante la ley” acontece como toma del poder total por parte de un grupo particular, el cual se arroga la capacidad para decidir quién pertenece y quién no pertenece a la nación. Asimismo, si bien dicha imposición puede entrañar la conquista violenta del poder social, no por ello ha de excluir ciertos

mecanismos de consenso en torno a en qué consiste la identidad nacional. No a otra cosa aludía la dualidad de la definición de nación de Ernst Renan, la cual consta de dos principios: “uno es la posesión en común de un rico legado de recuerdos; el otro es el consenso actual, el deseo de vivir unidos, la voluntad de continuar haciendo valer la herencia que se ha recibido individa” [L’une est la possession en commun d’un riche legs de souvenirs; l’autre est l’autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l’héritage qu’on a reçu indivis] (41). Para Renan la nación se origina ante todo en una operación exitosa en la cual la colectividad emerge a través de la representación de un pasado colectivo que no sólo permanece, sino que también crea las condiciones para reproducirse en el futuro. Semejante operación radica ante todo en la capacidad de “representación simbólica del poder social” (Lefort 13), pues aún incluso en el caso de que ese poder pudiera haber sido usurpado por medios violentos, lo decisivo es si puede ser representado como “una solidaridad a gran escala, constituida por el sentimiento de los sacrificios que uno ha hecho en el pasado y de aquellos que aún se está dispuesto a hacer” [une grande solidarité, constituée par le sentiment des sacrifices qu’on a faits et de ceux qu’on est disposé à faire encore] (Renan 41). La formación de la nación se lleva a cabo como constitución de una identidad particular en la distribución de las relaciones de poder presentes, pero también y principalmente a través de la representación de dicha identidad como horizonte temporal colectivo. De la definición de Renan se deriva que el consenso en torno a la identidad nacional y la representación del poder colectivo consiste en la creación de una narración que simbólicamente acoja y unifique una variedad de intereses. El discurso nacional se

convertirá entonces en la cuestión de la literatura nacional, esto es, de las condiciones bajo las cuales aparece una historicidad cuya validez no consiste en su facultad descriptiva, sino más bien del grado de aceptación y de consenso que reciba; se trata, en fin, de la nación como objeto de construcción literaria. Igualmente, de la operación de Siéyes consistente en delimitar un cuerpo nacional de ciudadanos se pasará a la operación consistente en delimitar un cuerpo textual propio dentro del cuerpo general de la letra escrita.

Con ello, llegamos al modo principal con el que Martínez Estrada se hace cargo del discurso nacional argentino. La cuestión nacional en el pensamiento de Martínez Estrada es indisociable de la interpretación del texto nacional precisamente porque la reunión del conjunto ciudadano se configura a través de la sedimentación de un relato común antes que a través de un territorio, una lengua o unas leyes: “la patria, pues, no es la tierra ni el habitante sino un mito poético, es decir, una utopía, si es que no se la califica meramente con la voz toponímica que se toma del virreinato del Río de la Plata, y que las Provincias Unidas del Sud llaman Argentina” (*Literatura* 5). La representación de una continuidad temporal compartida por todos los miembros de un colectivo es la condición de posibilidad de la delimitación del cuerpo social soberano; para sentirse copartícipes del poder social han de establecer primero algún vínculo con el resto de individuos que les permita albergar alguna idea acerca de en qué puede consistir la colectividad. Por eso Benedict Anderson entiende que la nación se forja como comunidad imaginada “porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar

de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión” (23). Según Anderson, los artefactos culturales de la novela y el periódico surgidos en el siglo XVIII permiten elaborar la idea de “un organismo sociológico que se mueve periódicamente a través del tiempo homogéneo, vacío” (48). En la medida en que en ambos artefactos se crea un relato a partir de la agregación de diversas historias particulares en torno problemas y expectativas comunes, el relato compone una imagen en la que convergen todo tipo de diferencias sociales que sirve como base para la formación de una sola clase nacional.

Dentro del contexto que interesa a este trabajo, Doris Sommer ha demostrado la peculiar función pedagógica del romance y el erotismo en la novela criolla del siglo XIX. Según Sommer, la configuración de la unidad política es expresada en la novela criolla a través del deseo natural de los amantes que buscan “the kind of state that would unite them” (47). La novela de José Mármol, *Amalia* representa un caso paradigmático para Sommer puesto que es en la relación entre el deseo que sienten los amantes Eduardo y Amalia de vivir juntos y el régimen de Rosas que imposibilita dicha unión allí donde se produce una imagen de la nación. Así, por ejemplo, cuando Eduardo, que se hospeda en secreto perseguido por la guardia de Rosas en casa de Amalia, declara a ésta que “pasaría una eternidad en esta casa” (281), inviste la relación de interés particular de los amantes de significado universal. La eternidad del sentimiento natural de amor escenifica la continuidad en el tiempo de lo que para Renan era la voluntad de permanecer juntos insertando así una proyección política del texto en la forma de una “alegoría nacional” (Jameson 69). En lo que atañe a la perspectiva de la sociología

literaria, Adolfo Prieto ha demostrado cómo dentro de las campañas de alfabetización del siglo XIX en la literatura criolla argentina se produce una aproximación entre la cultura de las élites y las clases populares. Prieto describe un “proceso de articulación de los dos niveles de cultura” (157) en el que la difusión de una serie de textos como *Juan Moreira* incorporaría por un lado a los sectores populares al ámbito de la cultura letrada y por otro convertiría a los primeros en objeto de conocimiento para la alta cultura. Así pues, la configuración literaria de una temporalidad compartida por distintas realidades culturales, sociales, geográficas, etc. anticipa en forma de imagen la producción de estructuras políticas basadas en la idea de la soberanía nacional y, por tanto, constituye la disposición subjetiva para la vida en común. De ahí que la discusión de problemas políticos en Martínez Estrada tenga lugar en la hermenéutica del texto nacional. Efectivamente, el texto es la profundidad de la vida civil, el terreno en el cual se configura y a partir del cual se difunde su imagen; el relato común de cuya duración depende el consenso social sobre el que se funda la república.

No obstante, la noción de literatura nacional es siempre un término equívoco y se produce normalmente con posterioridad al objeto al que refiere. Es por eso que dependiendo del momento en el que el corpus textual se delimite como propiamente nacional emergerá un concepto diferente de lo que Noé Jitrik denomina “patria literaria” (10). En función de estas observaciones, conviene entonces fijar como criterio de lectura a qué tipo de construcción literaria de la nación<sup>7</sup> se enfrentaba la interpretación del texto nacional de Martínez Estrada y a qué interpretación de la coyuntura histórica respondía.

Sólo entonces se estará en condiciones de entender en qué sentido hay en su obra una revisión del mismo y, quizás un intento por prolongarlo, llevándolo en otra dirección.

En ese sentido sigo a Carlos Altamirano y a Beatriz Sarlo (109) cuando interpretan como hechos fundacionales de la literatura argentina por un lado la creación de la Cátedra de Literatura Argentina en la Universidad de Buenos Aires en 1912 y su toma de posesión por Ricardo Rojas y, por otro la serie de conferencias pronunciadas en 1913 por Leopoldo Lugones en el teatro Odeón y compiladas en 1916 bajo el título *El Payador*. Lo que sitúa a estos acontecimientos bajo un mismo denominador distinguiéndolos de otros intentos de construcción literaria nacional es su carácter reactivo frente a la tradición cultural precedente. Tanto Rojas como Lugones reaccionan contra los elementos extranjerizantes del nacionalismo cultural criollo y que en última instancia serán reflejo de la frágil soberanía de la república debido a su dependencia del capitalismo internacional. En efecto, desde Esteban Echeverría hasta la generación de 1880 el proyecto civilizatorio de la burguesía dirigente se resume en la implantación en el país de la cultura europea. Ambos criticarán en sus intervenciones una inseguridad y desconfianza constitutivas de dicho proyecto a la hora de reconocer las formas culturales autóctonas y propondrán una afirmación sin ambigüedad de las mismas. Con la denuncia de una cultura que rechaza sus expresiones rudimentarias procedentes del legado Colonial Rojas y Lugones apuntarán a la idea de una nación en crisis y a la necesidad de un liderazgo cultural que justamente sea capaz de popularizar masivamente una comunidad imaginada; el propio Martínez Estrada verá en ellos a los principales precursores del nacionalismo literario, a la vez que los representantes de la literatura



culta en Argentina (*Literatura* 6), poniendo así de manifiesto la función hegemónica de la literatura como instrumento de clase.

En el caso de Rojas la pregunta por la delimitación de un corpus textual específicamente argentino se resuelve en la creación de un plan educativo nacional, es decir, la literatura se convierte en la escuela en la que se forma la ciudadanía. Para Rojas el problema original para las naciones latinoamericanas es que, al intentar elaborar una crítica de su propia evolución literaria, éstas tropiezan con una dualidad “entre un territorio que nos pertenece exclusivamente y un idioma que nos pertenece en común con otras naciones donde se lo habla con igual derecho y por iguales causas” (*Literatura Argentina* 30). Ese problema pone de manifiesto la pertenencia inmediata de la sociedad argentina a un sistema convencional universal (en este caso el que establece la lengua castellana), a la par que su carencia de conciencia acerca de en qué colectividad dicho sistema se instancia, esto es, de la falta de reconocimiento del conjunto ciudadano en un texto común que les representen como miembros de un mismo código civil. Por eso, cuando afirma que la literatura “abarca todo el contenido de la conciencia como expresión y del universo como representación... ha de abarcar todo el logos del hombre, desde el folklore hasta el parnaso, desde el arte del rústico hasta el culto” (75), Rojas critica implícitamente el concepto de literatura como monopolio de una élite letrada y propone la creación de un texto nacional a partir de la abolición de la diferencia entre el criollismo letrado y la cultura de los sectores populares. La creación de una literatura nacional deviene así una operación política fundamental consistente en la restauración de elementos nacionales excluidos por la historiografía nacional burguesa (Bartolomé Mitre

y Vicente F. López) bajo la etiqueta de contrarrevolución: “la barbarie siendo gaucha – dirá Rojas- y puesto que iba a caballo era más argentina, era más nuestra. Ella no había pensado en entregar la soberanía del país a una dinastía europea” (*Restauración* 98).

Con la vocación de integrar la heterogeneidad de elementos que constituyen al cuerpo de ciudadanos, Rojas prioriza un planteamiento pedagógico de la historia justamente como “representación imaginativa de la idea de tiempo” (*Restauración* 47). Rojas entiende que está readaptando el paradigma tradicional de las humanidades basadas en la enseñanza de lenguas cultas a las necesidades de las nuevas naciones que surgen en un contexto de disgregación general de las grandes autoridades regias y pontificias. Por eso entiende que la historia ha de ser la disciplina base, no como ciencia particular fundamentada en una serie de enunciados verdaderos sino justamente como imagen agrupadora de una variedad de costumbres, geografías, etc. La literatura nacional ha de constituirse entonces a partir de una escolarización de la historia de los pueblos: “démosle, pues, al profesor de Historia el material didáctico necesario para encarnar la realidad del pasado, pues toda esa imaginiería es tan apta para ello, que, con máquina análoga, el dramaturgo da a sus ficciones en la escena las apariencias de verdad” (*Restauración* 54). En la escolarización de la disciplina histórica como materia base del conocimiento ve Rojas la condición de posibilidad de articulación de un relato común en el que se represente la verdad de una República Argentina escindida en la diversidad territorial y social de la provincia como unidad nacional soberana.

El elemento narrativo que habilita la representación de la unidad nacional de lo que en realidad es pluralidad y heterogeneidad radica para Rojas en la descripción de la

forma cultural más simple imaginable. Por eso el primer capítulo de su estudio sobre la literatura argentina comienza con una descripción del paisaje como origen de la expresión nacional. Sin ser todavía constitutivo de materia cultural es pensado, no obstante, como elemento primigenio de determinación del carácter; de lo que podría denominarse la naturaleza de un pueblo. La Pampa, dice Rojas, “ha logrado manifestarse en un ensayo de civilización propia, pues ha creado un tipo humano representativo de su ambiente, ha moldeado costumbres de adaptación a su medio, ha influido en las formas definitivas de nuestra democracia” (*Literatura Argentina* 109). Pero si la representación pintoresca del paisaje constituye el primer elemento del relato colectivo, esto no es así únicamente porque sea el elemento que determina una psicología popular, sino ante todo por representar un momento histórico en el que élites cultas y pueblo llano aparecerían integrados en un mismo sujeto histórico expresado en el modo de ser que impone la geografía<sup>8</sup>. Del paisaje deriva Rojas “una función política y literaria” de la raza (*Literatura Argentina* 117), es decir, la representación simultánea de la patria como idea para el letrado y como lugar para el salvaje. Con ello la literatura nacional se hace posible por medio de la fijación de un cuerpo de textos en los que se ilustre la conjunción de una variedad cultural. Semejante variedad se refunda en una idea de evolución de la raza desde su formación primigenia por la influencia de las determinaciones naturales del territorio hasta sus expresiones históricas más acabadas como la creación estética o la ciencia.

Vemos entonces cómo la construcción literaria de la nación en Rojas es solidaria con una estrategia de restauración nacional más amplia. En efecto, la posibilidad de

delimitar un corpus literario que exprese la evolución de un mismo sujeto histórico reemplaza por completo la visión de la historia nacional en términos de confrontación (por ejemplo, entre periodos revolucionarios y contrarrevolucionarios, entre Buenos Aires y las Provincias, entre la cultura de la élite porteña y las poblaciones del interior, etc.). En su minuciosa génesis del canon literario argentino, Fernando Degiovanni ha identificado la vigencia de un presupuesto teleológico que permitía a Rojas presentar como destino el ideario nacional desdeñado por las políticas modernizadoras de finales del siglo XIX (*Los Textos* 158). En ese sentido, la interpretación del *Martín Fierro* que hará Lugones como poema épico supone una continuación de la estrategia restauradora de Rojas y ello precisamente porque entiende que el fenómeno de la confrontación, esto es, de la guerra civil, lejos de implicar la destrucción de la colectividad nacional, reviste el momento auténtico de su perfeccionamiento. *Martín Fierro*, en tanto que producción de un canto de la guerra, es para Lugones el certificado eminente de la actitud vital de un pueblo, “porque dicha creación expresa la vida heroica de su raza” (*Payador* 1). Lugones verá en el poema de Hernández el origen de la nación argentina por su capacidad estética para representar el esfuerzo colectivo, esto es, para convertir en placentero para los sentidos hechos que proceden del sufrimiento vital. Un texto capaz de semejante producción refleja entonces la superioridad espiritual del pueblo en tanto que es capaz de sobreponerse ante las determinaciones materiales de su existencia. Así para Lugones la creación épica educa y civiliza por cuanto indica la subsistencia de fuerza colectiva para perseverar en la vida:

Los hombres se han civilizado espiritualmente, conservando y desarrollando aquellos sentimientos que tornan agradable la vida, pero también suprimiendo y modificando aquellos otros que la vuelven ingrata. La civilización es ante todo lucha contra el dolor, enemigo de la vida, pues el dolor existe allí donde la vida está contrariada o desviada de su función normal. (*Payador* 2)

Y lo que Lugones entiende como función normal de la vida adquiere su máxima expresión en la guerra, puesto que “la vida misma es un estado de fuerza” (*Patria* 18). La creación épica se identifica entonces con la configuración literaria de la nación porque representa la instauración de la fuerza necesaria para las formas de vida superiores: la belleza y la ciencia representan ambos “el dominio de la materia por la inteligencia. La transformación de la fuerza bruta en energía racional” (*Payador* 2). La construcción literaria viene entonces determinada por la representación de este esfuerzo de perfeccionamiento cuya instanciación alegórica es el Gaucho como protagonista del canto de la guerra. El gaucho es, como en Rojas, un producto del ambiente natural, que sin embargo “contenía en potencia al argentino de hoy” (*Payador* 54). Sin formar todavía un cuerpo ciudadano, como cuerpo de la guerra puesto en práctica por las élites criollas para la exterminación de los indios forma, no obstante, el estadio evolutivo previo a la vida civil que introduce el excedente de fuerza necesaria para el dominio de las fuerzas bárbaras. Esta función heroica constituye para Lugones el punto de articulación alegórica de la nación. En consonancia con Rojas, dicho punto reúne, no solo ya costumbres, clases sociales o territorios diversos, sino ante todo etapas heterogéneas en la evolución de un mismo organismo colectivo.

El diseño literario de la nación tipifica así en Rojas y Lugones la creación de un sujeto colectivo histórico. Tanto en la historia escolar de Rojas como en la épica gauchesca de Lugones se concibe una misma forma narrativa en la cual el colectivo social se representa como organismo en evolución y mediante una retórica del progreso<sup>9</sup>. Encontramos entonces una misma operación en la cual, lo que podemos calificar como dos géneros literarios como la historia y la épica, trascienden sus ámbitos de significación específicos para proyectar una imagen universal del conjunto que jurídicamente comprende la totalidad de individuos que conforman un mismo poder soberano y que se escenifica como desarrollo histórico de la nación argentina. Con ello el discurso de la nación se hace coincidir con el discurso republicano en tanto que el primero no sería otra cosa que la representación del segundo en forma de tránsito temporal. Esta imagen evolucionista construida por Rojas y Lugones será el distintivo que presupondré a la hora de hablar de literatura nacional y, en particular, a la hora de entender su problematización en el pensamiento de Martínez Estrada. Así pues, según trataré de mostrar, el objeto principal de crítica de Martínez Estrada será la nación en tanto que mecanismo de producción de universalidad por la cual la heterogeneidad constitutiva del todo social puede ser integrada en una imagen de unidad, esto es, su aspecto mitológico. Pues es precisamente a través de dicha imagen que adquiere solidez el conjunto de símbolos compartido por una comunidad política, es decir, es en la representación alegórico-figurativa allí donde se hace universalmente comprensible un código de conducta y por ello donde se materializa la fundación de la república como cultura y vida civil.

Vemos así que la fundación de la República Argentina y, en general, del estado civil requiere entonces de procedimientos constructivos que posibiliten el tránsito entre el momento de su ausencia (que en Argentina es la guerra exterior contra la Colonia y la guerra interior entre la capital y las provincias) y de su presencia (el acuerdo en atenerse en condiciones de igualdad a determinadas leyes comunes expresado en la promulgación de una constitución). La creación de una literatura nacional por parte de Rojas y Lugones cumple esa función constructiva inscribiéndose en la secuencia de intentos de la burguesía criolla por incorporar a todos los sectores sociales en una estructura social compartida sin perder el liderazgo en ella. Y el resorte que ambos elaboran en favor de dicho intento es la introducción decidida del presupuesto filosófico de la historia universal. Según explicitaré más adelante, el esquema de la historia universal presupone la resolución objetiva de las contradicciones singulares en la construcción de un todo social; así, tanto la guerra civil como los proyectos de constitución política servirían por igual al proceso de formación de la república como plenitud de la vida colectiva; la fuerza del gaucho en la guerra y la inteligencia del letrado en la creación de forma política se sintetizan y acompasan en un mismo desarrollo orgánico.

## 2.2 La fundación como problema político

Una vez introducido el factor de la construcción literaria de la nación, es conveniente hacer al menos dos observaciones a propósito de la hipótesis de la diferencia entre el discurso republicano y el discurso de la nación. La primera observación es que el discurso nacional concreta y sitúa en instancias empíricamente reconocibles algo que sólo es una abstracción jurídica, es decir, la mera afirmación en la letra escrita de la igualdad universal ante las leyes civiles. En ese sentido, la narrativa del progreso histórico en la que Rojas y Lugones basan su canon literario permite ante todo hacer representable a aquellos sobre quienes recae una abstracción semejante. De acuerdo a esto, la formación de la república consiste en la síntesis polémica de las fuerzas regresivas de la provincia por un lado y de las formas superiores de existencia representadas por las élites criollas de la ciudad por otro. Tanto la representación heroica de la guerra en Lugones como el programa de escuela nacional de Rojas actúan como elementos de integración y singularización de modos de vida heterogéneos en la imagen de una misma comunidad en proceso de evolución y perfeccionamiento. Los participantes en este proceso (el gaucho, el habitante del estado de naturaleza y el letrado, el habitante de la ciudad) instancian el cuerpo de ciudadanos a través del cual el principio de igualdad se materializa como vida civil. Por ello no está de más notar que, en lo sustancial, la operación de Rojas y Lugones no hace otra cosa que restaurar la vieja terminología de Domingo Faustino Sarmiento de civilización y barbarie, a la vez que explicitarla como la unidad diferencial de la historia política argentina. En consecuencia, civilización y barbarie ya no escenifica la colisión de dos modelos nacionales dispares,



sino que describe una misma complejidad histórica, una “representación social de una sociedad amenazada por el riesgo de su propia descomposición, especialmente durante los llamados periodos de transición, caracterizados por la yuxtaposición de referentes tradicionales y modernos” (Svampa 27).

Es justamente en el momento de su resolución en la idea de un organismo en proceso evolutivo allí donde la diferencia entre el discurso de la nación y el discurso republicano estalla en forma de relación contradictoria. En efecto, debido a que restringe el principio jurídico a una concreción (el pueblo, la raza, etc.), el discurso nacional también corroe el principio republicano de la igualdad universal. El ideal republicano como estado de vida en el que todos los hombres están sujetos a las mismas obligaciones y disfrutan de las mismas libertades se funda sobre la figura de una comunidad particular diferenciada y por ello la universalidad de los derechos civiles aparece convertida en monopolio de un grupo social determinado. De todo ello se deriva la segunda observación: el discurso de la nación sitúa y representa el carácter abstracto y universal de la igualdad republicana a la vez que lo falsea precisamente porque lo circunscribe a una determinada entidad comunitaria. De ese modo el paradigma literario de Rojas y Lugones está destinado a identificar a un pueblo argentino depositario de un estado civil que es también signo de su perfeccionamiento biológico y de la superación del estado de guerra. Asimismo, semejante paradigma se corresponde con lo que desde la definición de nación de Anderson denominé “comunidad imaginada”. El discurso de la nación hace posible al discurso republicano porque ofrece a cada individuo un vínculo (algún tipo de artefacto cultural, como relatos, canciones, prensa, etc.) con el cual sentirse parte de la

colectividad que el principio de la igualdad jurídica presupone, pero también lo convierte en apariencia, pues presenta en forma de interés de individuos particulares la obligación universal de atenerse por igual a un código legal.

A raíz de estas observaciones, la relación entre discurso nacional y discurso republicano puede ser explicitada como una relación de complementariedad. Al crear una imagen de la colectividad, la nación complementa, por un lado, la formación de la república a través de la instauración de un código legal, dado que hace reconocible la letra escrita de la ley ante los sujetos sobre quienes recae. Pero, por otro lado, suplanta también su forma universal al representarla en términos de identidad, de un nosotros, el cual sería el conjunto de propietarios de dicho código. En efecto, el problema del origen de la comunidad política y específicamente de la república en el sentido de igualdad universal de todos los ciudadanos surge dentro de lo que Jacques Derrida denomina la “suplementariedad como estructura” (212). La función suplementaria de la nación, en efecto, hace posible la presencia, en este caso de la comunidad política, sin confundirse con ella; representa y da una imagen “por la falta anterior de una presencia” (185). La comunidad política es posible gracias a una imagen nacional que sin embargo se diferencia de la materialización de la comunidad misma como el signo de lo designado. Se evidencia así una disimetría en la fundación de la república. Ésta concierne a la diferencia entre su constitución escrita (la afirmación abstracta de la igualdad de todos los ciudadanos) y su constitución orgánica (la creación de disposiciones en un colectivo particular a identificarse como tal y por ello de reconocer una ley común). En consecuencia, el proyecto republicano de la inclusión de todos los hombres en la vida

civil se ejecutaría únicamente en su forma suplementaria, es decir, en privilegio de grupo o clase nacional (que puede ser la capital, la élite porteña, el pueblo argentino o incluso la humanidad). Su materialización tendría entonces como condición necesaria la exclusión de algún otro colectivo del que distinguirse, justamente para hacer posible la representación del principio igualitario del republicanismo (que podrían ser las figuras existenciales de la barbarie como, el malón o la montonera, pero también la provincia, lo extranjero, e incluso algo no humano).

La república en su origen exhibe un problema constitutivo: la necesidad de erigirse en cuerpo soberano, de representar la igualdad jurídica en un “nosotros”, y la imposibilidad simultánea de constituir una ciudadanía universal que eliminara por completo cualquier idea de subcomunidad o grupo particular. Pero, ¿en qué sentido este problema reviste un cariz político? El fundamento del poder social no puede ser solamente representado por una imagen de soberanía particular, puesto que ésta necesita ser permanentemente validada por el todo social al que representa. La fundación de la república como nación soberana no puede entonces consistir en nada distinto a la pugna entre grupos e instancias particulares por erigirse en clase representante de los intereses del cuerpo ciudadano. El fundamento que confiere legitimidad a esa clase no es entonces nada distinto de su capacidad para imponer las condiciones en las cuales el resto de grupos sociales acepta, incluso si es para cuestionarlas, determinadas estructuras de poder, es decir, de su capacidad para asegurar la reproductibilidad del sistema social. Esta relación de antagonismo latente sobre la que se funda la república arraiga en la vieja cuestión maquiavélica del principado nuevo, según la cual la subsistencia de la república

no depende tanto de “tener un príncipe que gobierne prudentemente mientras viva, sino uno que lo organice todo de manera que, aun, después de muerto se mantenga”

(*Discursos* 70). Así pues, el problema político radica en que no siendo posible dar con un principio político universal (en el sentido de una estructura eterna que legitime la fuente del poder social más allá de la competencia entre grupos por ejercer el liderazgo), es, no obstante, necesario producir las condiciones en las cuales las relaciones sociales se reproduzcan sin destruirse.

El problema de la fundación coincide con el problema de la imposibilidad de localizar un fundamento para el principio republicano de igualdad y libertad y la necesidad de que éste se encarne en una imagen que confiera legitimidad, es decir, que le confiera una apariencia de fundamento cuya validez se constataría únicamente en su éxito para mantener con vida el organismo social y por tanto solo de manera provisional. Se trata, en fin, de la aparición del problema de la finitud del cuerpo social, que en la tradición republicana debe de conjugar la realización del ideal de perfeccionar la naturaleza humana, a la vez que el objetivo pragmático de conservarla en el tiempo (Pocock 3-4). Tal vez haya sido Claude Lefort quien ha desarrollado con mayor profundidad las consecuencias de la naturaleza imaginativa de las sociedades modernas. Para Lefort, la función suplementaria del discurso nacional en la delimitación del ideal igualitario republicano, no implicaría tanto una dispersión absoluta del poder social, cuanto la asimilación de su representación como un lugar vacío. Esto posibilita justamente la aparición de entidades como el pueblo o la nación que asumirían “el estatuto de entidades universales y en las cuales cualquier individuo o grupo ostenta

relaciones de igualdad” [s’erigent en entités universelles et que tout individu, tout groupe, s’y trouve également rapporté] (29-30). Por eso, si bien la fundación pone de manifiesto que la imposibilidad de conjugar la formación de un cuerpo soberano particular con el ideal de producir una igualación universal es insuperable, posibilita no obstante la conceptualización de un concepto de democracia basado en la inexistencia por principio de entidad alguna capaz de retener de manera total y perdurable el poder político.

A mis ojos lo esencial es que la democracia se instituye y se sostiene dentro de la disolución de los marcadores de certeza. Ella inaugura una historia en la cual los hombres encuentran la prueba de una indeterminación última en lo que se refiere al fundamento del poder, de la ley y del saber y al fundamento de la relación entre sí mismo y los otros sobre todos los registros de la vida social (...) una interrogación en la cual nadie tendría la respuesta y para la cual el trabajo de la ideología, consagrado a restituir la certeza, no puede poner término [L’essentiel, à mes yeux, est que la démocratie s’institue et se maintient dans la *dissolution des repères de la certitude*. Elle inaugure une histoire dans laquelle les hommes font l’épreuve d’une indétermination dernière, quant au fondement du Pouvoir, de la Loi et du Savoir, et au fondement de la relation de l’un avec l’autre, sur tous les registres de la vie sociale... une interrogation dont nul ne saurait détenir la réponse et à laquelle le travail de l’idéologie, vouée toujours à restituer de la certitude, ne parvient pas à mettre un terme]. (Lefort 30)

Y esto ocurre precisamente porque la formación de un cuerpo soberano equivale siempre a una simulación provisional del fundamento de lo social. Es una imagen del principio del poder social como lugar vacío lo que hace posible el despliegue simultáneo de discursos opuestos en torno a dónde situar dicho principio. En esa medida, si bien está presente en forma de disputa entre grupos sociales por erigirse en clase representante de la sociedad, también por ello está siendo permanentemente suplantado y ocultado. La fundación de la república envuelve de ese modo la cuestión del antagonismo como relación que configura y a la vez excede a lo social<sup>10</sup>. Usando los términos de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, puede decirse que en la cuestión de la fundación se descubre un desbordamiento inherente a toda práctica política: “that politics as a practice of creation, reproduction and transformation of social relations cannot be located at a determinate level of the social, as the problem of the political is the problem of the institution of the social, that is, of the definition and articulation of social relations in a field criss-crossed with antagonism” (137).

Así pues, la relación suplementaria del discurso nacional con el discurso republicano expone el momento fundacional de la república como un problema irreductiblemente político en el sentido de un antagonismo entre fuerzas sociales que sobrepasa al orden social que constituye; en fin, de un antagonismo que segrega la representación de un todo social y simultáneamente lo suplanta. De ahí que, si bien la cuestión de la fundación de la república pueda localizarse históricamente en el periodo de las revoluciones burguesas en los siglos XVIII y XIX, la complejidad que dicha cuestión reviste excede, sin embargo, ese espacio de emergencia. En el caso de la

historia política argentina, no hay duda de que la fundación de la nueva república es la cuestión manifiesta desde la independencia de la monarquía hispánica hasta la redacción de la constitución de 1853 y la estabilización efectiva de los diferentes poderes territoriales alrededor de 1880. Sin embargo, puesto que el momento fundacional sólo puede ser constatado en su capacidad para reproducir el sistema social pero nunca circunscrito con claridad a una fase histórica o una institución social determinada, cabe afirmar que se identifica con las técnicas gubernamentales de estabilización y normalización que segrega el sistema social mismo. El problema político de la fundación sería entonces el problema de la coexistencia de la excepción y la norma en la vida civil. Este será a mi modo de ver el presupuesto clave para captar el sentido político del análisis de la realidad nacional de Martínez Estrada: el legado de la burguesía criolla del siglo XIX ha sido justamente la creación de una imagen nacional sobre la cual asentar un estado civil que cumpla con el principio republicano, pero justamente por ello también se ha apropiado de la propia realidad nacional instaurando y conservando en la norma del sistema social la imposición de sus intereses particulares. De ese modo entenderá Martínez Estrada que la tarea de su presente consiste esencialmente en la hermenéutica de dicho legado. El Siglo XX argentino no puede conformarse meramente con ser una continuación y perfeccionamiento del Siglo XIX tal como parecía afirmar el nacionalismo literario de Rojas y Lugones. Por eso en el ensayo de Martínez Estrada la propuesta política es a menudo postergada y reemplazada por la glosa del texto nacional que se ofrece como dispositivo de reconocimiento de aquello que en la construcción efectiva de la república se oblitera.

No es por tanto aleatorio afirmar que, en *Las Fuerzas Psíquicas*, la tercera sección de la tercera parte de *Radiografía de la Pampa*, se encuentra el inicio lógico de su obra ensayística. En efecto, el concepto de “unidad del estilo” desarrollado al inicio de esta sección resulta decisivo de cara a captar el alcance del problema político en Martínez Estrada. En él adquiere densidad la idea de que la fundación de la república no consiste en la inauguración del principio histórico sobre el que se desarrolla la comunidad argentina, sino más bien en una estructura de crisis que rige la construcción efectiva del proyecto republicano de las élites criollas a través de la configuración nacional del poder soberano<sup>11</sup>. Observemos con más detenimiento este pasaje. Martínez Estrada se refiere a una analogía de valores entre los sucesos de 1830 y 1930:

Esos últimos cien años encierran, en la historia universal, alteraciones más profundas que épocas enteras del pasado. Nuestro siglo avanzó conforme a su destino, por dentro de lo que se importó. 1830 es un momento en la disolución de un orden imperante por inercia y la exhumación de un cuerpo y un alma inmortales; 1930 también. Pero aquel período podemos verlo hoy reducido a su esquema, abarcado desde una altura de cien años; y éste lo contemplamos en el decurso de los días que forman nuestra edad, aparentemente más lógico y continuo y sin duda con más cantidad de materia en movimiento. Pero los hechos valen lo que los huesos y nosotros estamos viviendo lo que la historia omite. La unidad de estilo de un pueblo se percibe tarde y desde lejos. Será preciso esperar a que la actualidad pierda su carácter de fenómeno biológico y se convierta, como el pasado, en diagrama sinóptico para comprender que el presente



biológico en que vivimos es un capítulo de la misma obra, y que a ninguna otra se parece tanto, por el tema que viene desarrollándose y por los personajes en escena, como a esa obra que parece cambiar de asunto al promediar el siglo XIX.

*(Radiografía 125)*

La analogía entre 1830, como culminación del proceso de independencia en el surgimiento de la Confederación de Rosas y 1930, como fracaso de la República liberal-burguesa ante el golpe militar de José Félix Uriburu no consiste en nada parecido a la constatación de un progreso histórico. La conexión entre 1830 y 1930 resulta ser más bien de carácter repetitivo. Ambos delimitan el mismo fenómeno de la constitución de la república sobre un cuerpo nacional, el cual incluye igualmente un proceso de desintegración simultáneo. Lejos de instanciar momentos de excepción en el proceso de construcción de la sociedad civil, tanto el ascenso de Rosas como el de Uriburu; líderes de guerra y representantes de las fuerzas regresivas de la barbarie constituyen para Martínez Estrada parte del mismo proceso civilizador. Más aún, 1930 no es más que lo que ya se había omitido en la fundación de 1830. El golpe militar pone en escena el antagonismo sobre el que se funda la república al producir su cuerpo nacional, es decir, revela la inclusión de todos los sectores sociales en la vida civil por medio de la imposición de una clase social. En otras palabras, 1930 revelaría que la comunidad política que comienza a producirse en 1830 es el resultado del triunfo en la guerra; una falsa paz social en la medida en que está supervisada por la clase que surge victoriosa del conflicto. La unidad de estilo de un pueblo de la que habla Martínez Estrada se refiere en ese sentido a una crisis inherente a la construcción de la imagen nacional. La

descomposición de la república en el golpe militar de 1930 no sería entonces un momento excepcional, sino una forma constitutiva y lógicamente complementaria de su fundación en 1830, pues su constitución en cuerpo soberano implica necesariamente la restricción de su principio universal de igualdad.

La idea de la unidad de estilo resultará más clara si se entiende a qué otro modelo interpretativo se opone. En efecto, al entender que tanto 1830 como inicio de la historia republicana argentina y 1930 como posible final no se enlazan como fases distintas en una misma secuencia temporal, sino que forman variaciones del mismo fenómeno o capítulos de una misma obra, Martínez Estrada está contradiciendo los presupuestos del discurso nacionalista que veíamos en Rojas y Lugones. La escuela nacional y la guerra civil como imágenes alegóricas en las que la comunidad política se experimenta como tránsito lineal de la barbarie a la civilización, como perfeccionamiento biológico y progreso social, aparecen ahora invertidas en la forma temporal de un drama colectivo en el que sólo hay colisión entre fuerzas e intereses particulares. Por eso Martínez Estrada continúa afirmando lo siguiente:

Estos años que nos toca vivir no son de ninguna manera superiores a los pretéritos ... ¿A qué fin sirven, qué fuerzas genuinas ponen en acción? Lo que entendemos por fenómenos de cultura, riqueza, por mayor cantidad total de bienestar, podrán parecer síntomas de decadencia y de retroceso cuando éste ahora que está vivo por nuestra vida, se retire y deje los hechos escuetos en su puro significado teórico, sin carne y en su hueso. (125)

En la configuración del relato nacional sólo cabe encontrar fuerzas que se contraponen, de tal modo que el equilibrio de poderes que debía realizarse de acuerdo al ideal republicano resulta ser sólo aparente. Y ello no sólo por ser resultado de la imposición de una fuerza que vence en la guerra, sino también por acumular poder suficiente para producir las condiciones en las que se pacta la vida civil, es decir, la fundación republicana es para Martínez Estrada apariencia originada en el hecho de que una clase, grupo o interés particular represente a la totalidad social. En la diferencia entre la construcción literaria de la nación de Rojas y Lugones y la idea de Martínez Estrada de la unidad de estilo de un pueblo se constata cómo el discurso nacional pasa de complementar el proyecto republicano (producir la imagen del sujeto de derechos y deberes) a suplantarlo (diferenciar un sujeto nacional de otros y por ello pervertir su universalidad). En ese sentido el problema político de la fundación estriba en que la producción de una imagen de comunidad sea a la vez el medio por el cual el ideal civil republicano resulte factible y el principal factor de su ocultación. Igualmente, que la república sólo sea posible como nación soberana, esto es como propiedad de un grupo específico y no como asamblea universal, indica su construcción efectiva como apariencia necesaria.

El ensayo de interpretación nacional se convierte de ese modo en Martínez Estrada en problema político que concierne a la imposibilidad de hacer congruentes el principio republicano de la igualdad abstracta con la construcción de la nación soberana. La comunidad imaginada es condición necesaria para la construcción de vida civil, pero también presencia ficticia de la misma. La cuestión central en Martínez Estrada es que la

nación como comunidad imaginada resulta ser todavía civilización provisional y por ello terreno en el cual los individuos todavía no han alcanzado derechos y libertades plenos. De ese modo la fundación republicana sólo sería satisfactoria cuando la ley civil se manifestase sin ningún tipo de mediación de la imagen nacional, es decir, cuando no estuviera mediada por ningún tipo de clase dirigente o representante político y expresara la participación de toda la ciudadanía en condiciones de igualdad absoluta en el poder soberano.

Y por ello el ensayo de Martínez Estrada procede en forma de comentario de la literatura en la medida en que éste es el ámbito de producción específico de la imagen nacional. Por medio del análisis del texto en el que se construye la imagen de comunidad se comprende la degeneración del proyecto republicano, el fondo antagónico sobre el cual una fuerza determinada es capaz de imponer sus intereses sobre las restantes y erigirse en su representante político. Pero entonces veremos que su trabajo con la literatura nacional carece por completo de presupuestos relacionados con la idea de progreso social como ocurría con la operación de Rojas y Lugones. Ocurrirá más bien lo contrario, puesto que el discurso nacional es la degeneración del principio republicano, el análisis de la literatura como ámbito privilegiado de formación de dicho discurso vendrá determinado por la necesidad de comprender cómo se constituye como crisis social. En el texto literario verá Martínez Estrada la explicación de por qué la fundación de la república se lleva a cabo como continuación del conflicto social; como repetición de la barbarie. La obra de Martínez Estrada ha de ser comprendida entonces como crítica de la realidad nacional en un sentido muy preciso: la fundación de la república como

nación soberana envuelve el problema de que la presencia de los individuos en la constitución y conservación de la ley civil sólo puede realizarse por medio de la representación política y, por ello, como ficción de que el poder soberano está por igual en manos de todos los ciudadanos y no consiste en la imposición de unos individuos sobre otros. Con ello, se entrelaza con un problema clásico del pensamiento político moderno que Derrida halla en la obra de Jean-Jacques Rousseau. Se trata del problema de que en el momento del pacto social por el cual la soberanía debería recaer por igual en todo el cuerpo ciudadano aparezca entonces el representante político, el cual “sobreviene a la presencia representada como el mal al bien, la historia al origen. El significante-representante es la catástrofe” (Derrida 373). Por consiguiente, crisis y catástrofe no serán en Martínez Estrada conclusiones fatales de la historia política de la nación argentina o desviaciones de su evolución normal, sino más bien el prisma epistemológico a través del cual comprender la formación de la misma en el texto escrito. El problema político de la fundación es, por último, el problema de la participación que la catástrofe tiene en toda constitución; la interpretación de la nación como la catástrofe del advenimiento de la función de representación política frente a quienes ven en ella un signo de progreso social.

### 2.3 La Ilustración como posición política

De la catástrofe del representante político que sobreviene a la fundación republicana parece seguirse la cancelación de cualquier pretensión de legitimidad en la praxis política, entendiendo por ésta el pacto sobre el cuál se constituye las relaciones civiles fundamentales. Si entendemos que en ella estarían implícitas la satisfacción e imposición de intereses particulares en el plano de la colectividad, el ejercicio de la política sería equiparable a la usurpación del ideal de la igualdad de todos los individuos ante la ley. Ésta parece ser la meditación predilecta de Martínez Estrada cuando, por ejemplo, en un discurso ante el club universitario de Bahía Blanca en 1956 interpreta su trabajo intelectual como una labor profética. Así, su obra habría consistido en anticipar el pecado del pueblo argentino de haber “cerrado los ojos a los deberes de una vida superior, realmente superior” y haberse dedicado “a crecer y a engordar” (*Cuadrante* 83). En el momento de dicho discurso está claro que Martínez Estrada se está refiriendo a la primera década de gobierno peronista. No obstante, una reacción semejante, podría aplicarse sin embargo para todo proceso político de construcción nacional: la fundación del espacio civil como imposición y satisfacción en última instancia de pretensiones egoístas de un grupo determinado.

A la vista de estas declaraciones, podríamos deducir que el apoliticismo es la conclusión de Martínez Estrada ante el problema político de la fundación. Ésta fue la deducción que siguió José Morales Saravia al inscribir *Radiografía de la Pampa* en una literatura de la crisis propia de los años treinta en Argentina que “ocasionaría un desinterés por el tratamiento del nivel de lo histórico (deshistorización) o su vivencia

como una catástrofe; y la imposibilidad de tematizar las contradicciones de la totalidad social y de elaborar un proyecto social concluiría en la elusión de toda referencia a la realidad política (apoliticismo)” (9). Pero por mucho que pueda ajustarse a determinadas declaraciones del autor, semejante conclusión simplifica considerablemente el despliegue conceptual de su texto. Si bien hasta los años sesenta la obra de Martínez Estrada no alberga nada parecido a un compromiso militante con ningún proyecto político identificable en su contexto social inmediato<sup>12</sup>, en modo alguno ello implica la inexistencia de postura política alguna o su sublimación en una mera condena moral de toda praxis política. De hecho, trataré de sostener que la postura política que habría ensayado Martínez Estrada vendría directamente determinada por la misma visión catastrófica de la representación política. Paralelamente a ella, se desarrollaría una postura de acuerdo a la cual, si la república fundada sobre la soberanía nacional como instancia representante del principio de igualdad universal equivale a la sustitución y ocultación del mismo en intereses particulares, entonces la única política válida para la fundación del principio republicano sería aquella que consistiera en la destrucción de cualquier instancia representante y por ello de la función suplementaria del discurso de la nación. Veamos cómo esta postura comienza a sustanciarse en el texto de Martínez Estrada.

A propósito de la interpretación de la ciudad de Buenos Aires de *Radiografía de la Pampa* encontramos una definición general según la cual “toda manifestación colectiva de potencia es de cariz político” (175). Lo interesante de este pasaje estriba en el modo en que explica que el proceso consistente en la puesta en común de la fuerza y

el talento de los particulares del que es sinónimo la praxis política, conduce además a la superstición y a la magia y por ello, a la disgregación y desorganización de las energías sociales del que es sinónimo la barbarie. La política parecería así identificarse indistintamente con la construcción y la destrucción social. Observa Martínez Estrada que la política también “ofrece al soñador indolente... un sucedáneo de la acción y la idoneidad. Deja de ser aspiración hacia algo concreto y bien definido, pero acumula energías que podrían perderse en el vacío o en la acción destructora. Cualquiera que sea su signo, reemplaza lo que no existe aún, anticipa estados superiores y acostumbra a lo bueno y a lo malo en común” (176). Puesto que la construcción efectiva de instituciones civiles está necesariamente mediada por algún tipo de construcción imaginaria de la colectividad (eso que veíamos construirse en el canon literario nacional de Rojas y Lugones), la política implica la conservación de expectativas de logro y ganancia particulares en formas más complejas de deseos colectivos. En la fundación de las relaciones civiles participa también la expectativa de satisfacción de lo que se frustra en el deseo individual. De ese modo entiende Martínez Estrada que:

La política deviene, pues, cierta magia de influencias secretas, semejantes al curanderismo... En el conocimiento de sus misterios adquiere prestigio el conductor de multitudes argentino. Su oculto poder de violentar el orden de las cosas usuales sin que aparentemente exista tal violencia, vibra al unísono de las voluntades afiliadas que encuentran la fórmula para conseguir lo que está vedado por las vías naturales. (176)



La catástrofe del representante político se cifra ahora en la idea del conductor de multitudes al que se le atribuye una capacidad de violencia oculta. Y lo oculto de esa violencia residiría precisamente en su función suplementaria, es decir, en su capacidad para instaurar relaciones sociales y a la vez de separar a las masas del conocimiento de dichas relaciones; “el cisma no se produce por apostasía ideológica, sino por condensación de intereses en un líder” (176). En las funciones de la representación política la república aparece como entidad social viva, pero también y simultáneamente como ficción de la unidad social puesto que en la figura del representante el estado de civilización comparece como una prolongación de la competencia entre intereses particulares; como conservación del antagonismo procedente del estado de naturaleza. Esta fundación aparente es la razón por la cual Martínez Estrada entiende que la política es una “abstracción omnímoda” (176): por un lado, proporciona a los hombres la idea de que pertenecen a una comunidad política, cuando en realidad sólo buscan en ella satisfacer los intereses que la naturaleza les niega y, por otro, les enajena de su capacidad de participación y decisión en los asuntos públicos. Por eso la política desemboca en el terreno de la superstición y el mito, y como tal, en el terreno de la producción de imágenes de las relaciones sociales.

En estos pasajes se evidencia una posición política ensayada por Martínez Estrada. Ésta consistiría en una lucha frontal contra la función del representante político por considerarlo el reverso en el proceso civilizatorio que erosiona internamente la formación de la república. Puesto que, según veíamos al comienzo, la creación de un relato colectivo era el mecanismo fundamental en la materialización de los principios del

discurso republicano, la lucha contra el representante político tendrá como campo privilegiado de batalla el cuerpo de textos comprendidos como fundadores de la nación política argentina. A este respecto no es casual que el problema político de la fundación en Martínez Estrada se efectúe como deconstrucción del archivo textual nacional. En efecto, la nación sería, desde el punto de vista del ideal de la república, el representante originario, el elemento gracias al cual el carácter universal de las leyes civiles se instancia en la forma particular del interés de un grupo social determinado. Y de ahí la figura del líder político como forjador de nación que va desde Sarmiento y Mitre hasta Roca y por supuesto desde Rosas hasta Yrigoyen y Perón.

A la luz de estas consideraciones, la posible actitud de rechazo o condena de la praxis política que pueda haber mostrado Martínez Estrada en ocasiones no tiene por qué impedir observar una posición política que, aunque no sea explícita, sí queda registrada en la exposición de su texto. Considero que esa posición arraiga en última instancia en el proyecto intelectual de la “crítica universal” (Hazard 18) de la Ilustración. En su génesis histórica la Ilustración puede entenderse como el intento de basar el proceso de fundación de la república y de la vida civil en general en una pedagogía radical que trata de discernir, siguiendo la definición de Robert C. Barlett, “the truly natural human needs from the illusory ones promoted by both “vain philosophy” and false theology and then by discerning more reliable means to satisfy those genuine needs” (3). Aunque en general la filosofía ilustrada puede considerarse un proyecto de élites, que nunca propugnó una abolición absoluta de las jerarquías sociales, su voluntad de distinguir de manera tajante entre conocimiento y ficción entraña consecuencias enormemente

subversivas para los poderes políticos tradicionales. En efecto, presupone que, si todos los hombres disfrutasen en la misma medida de la totalidad del conocimiento humano, entonces no necesitarán confiar en ningún líder o representante las decisiones sobre sus propios asuntos. Serán plenamente capaces de conducirse por ellos mismos y, en la misma medida, estarán capacitados por igual para participar en las decisiones sobre los asuntos públicos. La propuesta pedagógica de la Ilustración entraña de ese modo el ideal de una ciudadanía absolutamente incluida en el poder soberano y, en consecuencia, comporta un intento de solución definitiva a la catástrofe del representante político: la entrega del conocimiento a las masas desactivaría la necesidad de representación política, su conversión en ciudadanía plenamente capaz de decidir haría realmente superfluo al liderazgo. Sin embargo, puesto que la matriz discursiva del concepto de ilustración reviste una enorme amplitud y complejidad, conviene llevar a cabo una serie de precisiones sobre qué entender por él y en qué sentido puede ser indicativo de una posición política en Martínez Estrada.

Retomando la relación entre la idea de república y el discurso nacional que asumimos como hipótesis de lectura y a la luz del papel suplementario que el último elemento jugaba en el primero, puede trazarse una analogía, siquiera con una finalidad meramente heurística, entre el texto de Martínez Estrada y uno de los principales documentos del proyecto ilustrado como es el discurso preliminar de D'Alembert a *La Enciclopedia*. Por lo pronto, es llamativo que en el discurso de D'Alembert, la religión revelada ocupe una posición suplementaria con respecto del conocimiento natural en la misma medida en que el discurso nacional lo hace con respecto de la idea de igualdad

abstracta del republicanismo. En D'Alembert la religión revelada no añade ningún contenido al conocimiento humano, pero sí representa en forma de preceptos éticos las creencias religiosas que se sitúan fuera de sus límites.

Por tanto, nada nos es más necesario que una religión revelada, que nos instruye sobre tantos objetos diversos. Destinada a servir como suplemento al conocimiento natural, nos muestra una parte de lo que nos es oculto; pero se restringe a las cosas que nos es absolutamente necesario conocer. El resto está cerrado para nosotros y aparentemente lo estará para siempre. Son pocas las verdades que han de ser creídas, es un pequeño número de preceptos que deben ser practicados, eso es a lo que se reduce la religión revelada [Bien ne nous est donc plus nécessaire qu'une religion révélée, qui nous instruit sur tant de divers objets. Destinée à servir de supplément à la connaissance naturelle, elle nous montre une partie de ce qui nous était caché; mais elle se borne à ce qu'il nous est absolument nécessaire de connaître. Le reste est fermé pour nous, et apparemment le sera toujours. Quelques vérités à croire, un petit nombre de préceptes à pratiquer, voilà à quoi la religion révélée se réduit]. (44)

Para D'Alembert, la religión revelada funciona como representante de la verdad del conocimiento en la vida práctica de la gente común; como una suerte de sentido común. Sus contenidos no son falsos, sino sólo en el momento en el que tratan de erigirse en el fundamento para discernir sobre la verdad y la falsedad de la naturaleza de las cosas, esto es, desde el momento en el que aspiran a reemplazar al conocimiento natural. A raíz de esta observación, lo relevante para el proyecto ilustrado no es tanto la sustitución del

ámbito de la fe y la creencia por el conocimiento natural sino, más bien, la garantía de una separación entre dichos espacios. Por un lado, la ciencia natural como fundamento de la verdad y la falsedad por encima de toda autoridad terrenal y por otro, la religión revelada como transmisión de preceptos de conducta por los cuales las masas aprenden a obedecer a la autoridad política. La religión natural suplanta cuando, en tanto que representación en la vida práctica del conocimiento natural, es decir, autoridad instrumental que educa a las multitudes, trata de erigirse en autoridad natural. Al extender su función representativa a toda la naturaleza ya no sólo complementa, sino que falsea y se convierte en lo que Condillac denominaba la metafísica que “convierte toda naturaleza en una especie de encantamiento que se disipa con ella... con ella los errores se multiplican infinitamente y el espíritu se contenta con nociones vagas y con nombres que no tienen sentido” [fait de toute la nature une espèce d’enchantement qui se dissipe comme elle... avec celle-là les erreurs s’accumulent sans nombre, et l’esprit se contente de notions vagues et de mots qui n’ont aucun sens] (60). De ahí la crítica de D’Alembert a la teología:

Aunque la religión está destinada únicamente a regular nuestras costumbres y nuestra fe, ellos (los teólogos) la creyeron hecha también para explicarnos el sistema del mundo, es decir, sobre la materia que el Todopoderoso ha dejado expresamente a nuestras disputas. No hicieron la reflexión de que los libros sagrados y las obras de los Padres, que fueron creadas para mostrar a la gente común, así como a los filósofos todo aquello que es necesario practicar y creer, no deberían hablar otro lenguaje que el de la gente acerca de las cuestiones

indiferentes. [Quoique la religion soit uniquement destinée à relier nos mœurs et notre foi, ils la croyaient faite pour nous éclairer aussi sur le système du monde, ce'st-a-dire sur ces matières que le Tout-puissant a expressément abandonnées à nos disputes. Ils ne faisaient pas réflexion que les livres sacrés et tes ouvrages des Pères, faits pour montrer au peuple connue aux philosophes ce qu'il faut pratiquer et croire, ne devaient point, sur les questions inditlerentes, parler un autre langage que le people]. (97)

De acuerdo a la separación que establece D'Alembert entre conocimiento natural y religión revelada, puede entreverse un primer sentido político en el proyecto ilustrado que concierne al ejercicio de la autoridad que compete a la instancia representante. En este caso, la institución religiosa puede ejercer la autoridad en lo que respecta a establecer normas de conducta, es decir, a formar buenos súbditos, pero en lo referente al conocer, carece en absoluto de potestad legítima y se convierte en fuente del error. Por eso la Ilustración puede caracterizarse en primer lugar como el intento de restringir el poder de la instancia representante a la administración de las leyes civiles y por consiguiente de expulsarla del ámbito de la discusión intelectual.

De esta posición se deriva no sólo la idea de libertad de pensamiento -en la fórmula de Immanuel Kant: “razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced” [râsonniert, soviel ihr wollt, und worüber ihr wollt; aber gehorcht] (27)—, sino también una cuestión más profunda que afecta al carácter instrumental que con ella se le atribuye a la instancia representante. Así, hemos visto cómo para D'Alembert la autoridad religiosa enseña a las masas preceptos de obediencia necesarios para la vida

civil; igualmente para Rojas la literatura nacional como disciplina escolar hacía posible que cada ciudadano imaginara un horizonte común de pertenencia y por ello su incorporación a las relaciones civiles. Religión revelada y discurso nacional complementan el proceso de fundación de la república como autoridades instrumentales, es decir, mecanismos pedagógicos que hacen posible que algo que es una mera idea abstracta (el principio republicano de que todos los individuos son iguales) se materialice históricamente como vínculo del individuo con su entorno social. Surge así otra cuestión que convierte a la Ilustración en una meditación sobre la historia: la postura política consistente en restringir al representante a una función de mera autoridad instrumental le confiere igualmente carácter provisional. Según esto sería posible pensar que, si el representante ha cumplido exitosamente su tarea de educar a las masas, entonces llegaría un momento en el que no sería necesario. Si todos los súbditos distinguen con claridad el ámbito de la obediencia del ámbito del pensamiento, entonces quedarían inmediatamente liberados de cualquier institución tutelar, incluso de la propia soberanía estatal, por cuanto ellos mismos ya serían soberanos.

De ese modo la Ilustración pasa del posicionamiento político con respecto a la autoridad a la configuración de un relato de la historia de la humanidad como sujeto que está creciendo, siendo educado y en proceso de perfeccionamiento. La Ilustración se convierte entonces en la imagen alegórica del hombre joven en etapa de tránsito de la niñez a la edad adulta. Así encontraremos en D'Alembert la idea de que “al emerger de la barbarie, el espíritu humano se encontraba en una especie de infancia, ávido de acumular ideas e incapaz sin embargo de adquirir ante todo un orden” [l'esprit humain se

trouvait, au sortir de la barbarie, dans une espèce d'enfance, avide d'accumuler des idées, et incapable pourtant d'en acquérir d'abord d'un certain ordre] (63), o en Kant la de “*la salida de los hombres de la minoría de edad de la cual son culpables*” [*der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit*] (20), la cual llevará al proyecto ilustrado a entenderse a sí mismo como el producto de una legalidad universal inherente a la historia. Como consecuencia de esta conversión en teoría del progreso histórico, la Ilustración interpretará la barbarie como etapa necesaria en la maduración de las sociedades y por ello hará aceptable la función del representante como instancia que ha de guiar a las masas en su evolución a un estado civilizado. Así, por ejemplo, la teoría del progreso histórico que diseña Condorcet puede ser interpretada como un intento de justificar la necesidad de la instancia representante en un proyecto cuyo ideal sería la abolición del mismo:

De acuerdo a las leyes generales del desarrollo de nuestras facultades, ciertos prejuicios han debido nacer en cada época de nuestro progreso, pero para extender su seducción o su imperio más de lo debido para que los hombres conservaran todavía los errores de su infancia, los de su país y su siglo, mucho después de haber reconocido todas las verdades necesarias para destruirlos.

[D’après les lois générales du développement de nos facultés, certains préjugés ont dû naître à chaque époque de nos progrès, mais pour étendre bien au-delà leur séduction ou leur empire; parce que les hommes conservent encore les erreurs de leur enfance, celles de leur pays et de leur siècle, longtemps après avoir reconnu toutes les vérités nécessaires pour les détruire]. (13)



Si, como postura política, la Ilustración consiste en reducir la autoridad del representante a instrumento para mantener la obediencia de los súbditos, vemos ahora que como teoría del progreso histórico restringe la ignorancia a una etapa del desarrollo humano. Con ello delimita igualmente la tarea del representante a una etapa histórica: el papel de la autoridad religiosa en D'Alembert o de la escuela nacional en Rojas pertenecerían así a una etapa de inmadurez en la cual los ciudadanos todavía requieren del liderazgo y la supervisión en la participación en los asuntos públicos. Pero si la función representante se prolonga fuera de su actividad instrumental, entonces ya no educa ni complementa en la formación de la vida civil, sino que la suplanta y reinstaura la barbarie. El proyecto de la fundación republicana sobre la base de la educación universal comporta el problema de hasta dónde situar el alcance de las funciones del representante político que en determinado momento aparece como estructura de liderazgo necesaria para hacer evolucionar a la humanidad de la barbarie a la civilización.

Es precisamente en este nódulo donde puede observarse con mayor nitidez la presencia de la posición ilustrada en Martínez Estrada. En una de las cartas posteriores a la primera década peronista Martínez Estrada atribuye la inestabilidad del proyecto republicano en Argentina al hecho de que “la cultura no ha calado en el pueblo” (*Cuadrante* 115). En esa línea, extrae un balance negativo del primer gobierno de Perón precisamente a partir de la idea de que en su construcción de nación política la educación popular habría consistido en domesticación de las masas.

Educar, más que al niño como entidad política, al niño como conciencia que va configurándose según la presión de los datos de la realidad real, con el sentido de

la solidaridad humana tanto o más que con la noción de que es un ser inteligente y responsable. Esto implica una tarea doble: la de deseducar educando o la de educar deseducando. Convendrá usted conmigo en que el Peronismo, que tanto interés puso en la formación de la infancia y la juventud como el nacionalsocialismo, emprendió la cruzada satánica de domesticar so pretexto de educar. (*Cuadrante* 117)

Puesto que la educación consiste ante todo en la liberación de las ideas ficticias y la formación del individuo a partir de “los datos de la realidad real” y puesto que a la instancia representante equivale a la instrumentalización de las ideas ficticias (religión revelada o relato nacional), el proyecto ilustrado se ve en la siguiente encrucijada: o funcionalización progresiva del representante político como educador de ciudadanos o destrucción directa del mismo ante el riesgo de que se convierta en domesticador de masas. Vemos que Martínez Estrada parece alinearse con la segunda opción al interpretar que la educación ha de entrañar igualmente un proceso de deseducación, esto es, de destrucción de toda ficción colectiva y liberación inmediata del pueblo de la función de su representante político. Al reivindicar su actitud como “voluntad de negar los dioses nacionales e inducir a la juventud al ateísmo cívico” (*Las 40* 12) asume la posición política de la ilustración como intransigencia con el representante y la pedagogía como una tarea destructiva de toda imagen ficticia. Semejante encrucijada puede ser históricamente reconstruida siguiendo la tesis de Jonathan Israel para quien el proyecto ilustrado constaría de dos grandes tendencias (Israel 11-12). Según Israel, habría existido en la Ilustración un partido moderado que buscaría la síntesis entre

nuevas relativas a la libertad de pensamiento y la conservación de las autoridades tradicionales y un partido de la “Ilustración radical” que por el contrario habría buscado la eliminación de las viejas autoridades religiosas y políticas en favor de posturas nítidamente materialistas o ateas en lo intelectual y antimonárquicas y antiteocráticas en lo político. En ese sentido, Martínez Estrada figuraría como un discípulo de esta tradición ilustrada radical, al menos en el sentido de que interpreta la pedagogía como un proceso de abolición y liberación de las atribuciones de autoridad del representante político y no la evolución a partir de estas.

Mucho más preciso conceptualmente a la hora situar la opción radical de Martínez Estrada sería el modelo interpretativo que propone Michel Foucault a partir del mismo texto de Kant *¿Qué es la Ilustración?* En este texto se estaría asentando un concepto de crítica que consistiría para Foucault en la reducción sistemática del valor de la autoridad del representante político, “let us call it a neutralization of the effects of legitimacy and a illumination of what, at a given moment, makes them acceptable and which allows for their actual acceptance” (394). Según Foucault, cuando Kant establece la libertad absoluta de cualquier individuo para opinar irrestrictamente en los asuntos públicos tiene lugar una igualación entre los aparatos gubernamentales y el sujeto sobre el que recaen. Dicha relación es definida por Foucault como actitud crítica:

Like a counterpoint, or rather as at once partner and adversary of the arts of government, as a way to suspecting them, of challenging them, of seeking to escape these arts of governing or, in any case, to displace them, as an essential reluctance, but also and in that way as a line of development of the arts of

governing, there would have been something that would be born in Europe at this time, a kind of general cultural form, at once a moral and a political attitude, a way of thinking, and so forth, and which I would simply call the art of not being governed, or the art of not being governed like that and at this price. And I would thus propose this general characterization as a rather preliminary definition of critique: the art of not being governed so much. (394)

La implicación que me interesa destacar aquí es la incapacidad de la autoridad política de acopiar y disponer en absoluto del modo en que el poder se impone sobre la vida de los súbditos. En consecuencia, la función del representante político ya no tendría por qué ligarse a una función instrumental en un supuesto estadio histórico de tránsito de la barbarie a la civilización. Al contrario, lo que Foucault define como actitud crítica y asocia al legado ilustrado tiene más bien que ver con una relación sincrónica con el representante político. Ésta deriva del hecho de que, si la función representante suplanta a la estructura social que representa, no lo hace sin que pueda ser resistida, cuestionada o impugnada. Traducido a la problemática política en la que he situado a Martínez Estrada, esto supone que la cristalización de la idea republicana en imagen nacional y liderazgo político nunca puede identificarse de manera absoluta con el entramado social al que representa. En efecto, como representación e imagen, el representante político es verdadero y a la vez falso: verdadero porque procede de la eficacia del relato nacional, de la disposición de los individuos que se identifican con él, que se disponen a creerlo y a presuponerlo como horizonte de sus acciones. Pero es falso también por su origen artificial, de acuerdo al cual puede servir como horizonte de legitimación de la autoridad

política sólo de manera provisional y accesorio. La posición ilustrada radical que adopta Martínez Estrada con respecto al representante (en última instancia la nación literaria diseñada por Rojas y Lugones) es el desvelamiento de su origen ficticio como soberano legítimo de la república. A su vez, este desvelamiento se hace en favor de la construcción verdadera de la república, la cual consistiría, como vimos, en la supresión del representante que habría de esperarse de la educación de todo el conjunto ciudadano, de la adquisición por parte de todo individuo de la capacidad para distinguir lo falso de lo verdadero y en última instancia de participar directamente en las relaciones sociales.

Y por eso Martínez Estrada promueve un componente destructivo en su posición ilustrada. La idea de una pedagogía radical; de “educar deseducando”, implica un proyecto de guerra contra el representante político como labor tutelar, es decir, contra una pedagogía meramente instrumental que conservaría el sistema social a fuerza de mantener obedientes a las multitudes y por ello alejadas del ejercicio de la soberanía. En ese sentido, la posición ilustrada de Martínez Estrada no se dirige exactamente contra las figuras de la barbarie en tanto que estado social carente por completo de educación. Más bien lo hace contra cierta tendencia dentro del mismo proyecto ilustrado a instrumentalizar la pedagogía y en ese sentido a justificar pragmáticamente la función del representante político (que equivaldría a lo que Israel llamaba el partido moderado de la Ilustración europea). En tanto que intransigencia con la función representante, la opción radical de Martínez Estrada consistirá en la actitud ilustrada de todo mito o imagen de la nación por ser representación falsa de la autoridad republicana, pero

también en la destrucción del proyecto ilustrado mismo como mito, como intento de justificar la misma función representante.

Martínez Estrada entiende el legado del pensamiento criollo argentino como Ilustración que ha cedido ante el mito y ha entrado por ello en un proceso de autodestrucción. No por otra razón Sarmiento destaca en *Radiografía de la Pampa* como “el constructor de imágenes” (253). La crítica de Martínez Estrada a dicho legado se dirige al momento en el que las élites criollas devienen clase dirigente a través de la instauración de una imagen nacional. En la explicación que hace el pensamiento criollo de la fundación republicana como una evolución progresiva del estado de barbarie al estado civil, Martínez Estrada ve la sustitución de un representante político por otro distinto, el mero reemplazamiento de una imagen nacional por otra, sin que su función de autoridad sea cuestionada en ningún momento. Por eso concluye que:

Los creadores de ficciones eran los promotores de la civilización, enfrente de los obreros de la barbarie, más próximos a la realidad repudiada. Al mismo tiempo que se combatía por desalojar lo europeo, se lo infiltraba en grado supremo de apelación contra el caos. El procedimiento con que se quiso extirpar lo híbrido y extranjerizo, fue adoptar las formas externas de lo europeo. Y así se añadía lo falso a lo auténtico. Se llegó a hablar francés e inglés; a usar frac; pero el gaucho estaba debajo de la camisa de plancha, y precisamente se afirmaba un estado de barbarie consustancial con la apariencia, convirtiéndose en materia de cultura lo que era abigarramiento de las exterioridades de la cultura. (353)

La clase victoriosa en el proceso histórico de la Independencia construye para Martínez Estrada imágenes nacionales, pero ello no implica la implantación inmediata del ideal republicano al que la secesión del orden colonial aspiraba. Al erigirse en representante político, la burguesía criolla argentina logra imponer su deseo ante la realidad social que representa, postergando con ello el conocimiento de la misma y en esa medida forja “los mitos con los sobrantes informes de la realidad que se aprehende en el trabajo de darle forma y flotando entre metáforas y yerros de afinación, esos fantasmas hacen sus burlas demoniacas” (*Radiografía* 241). Es por eso que la pedagogía en la que se embarca Martínez Estrada es destrucción del resto mitológico de la Ilustración criolla que imaginó la Independencia nacional como la entrada en un estado civil auténtico, pero que efectuó, como proyección de su deseo sobre la realidad, la suplantación de esta última. La fundación de la república contiene así la forma de lo falso, pero es a la vez verdad efectiva como unidad de estilo de un pueblo. Es construcción exitosa de un relato nacional que sin embargo oculta y suplanta un fracaso en la realización del ideal de igualdad republicana justamente por haber conservado la función del representante. En efecto, la élite dirigente ha preferido “ocultar al gaucho en la camisa de plancha” en lugar de formarlo e incorporarlo a las esferas de la vida civil. De hecho, la operación de Rojas y Lugones, según expuse anteriormente, no sería más que la prolongación de esa construcción en la cual, el gaucho en tanto que habitante de la república en estado de barbarie, se convierte en “materia de cultura” en el proceso nacional.

La posición de Ilustración radical de Martínez Estrada y su consiguiente pedagogía destructiva se sustancia en su texto como crítica de las pseudoestructuras de

civilización. Este término acuñado en *Radiografía de la Pampa* se define como “apariencia de una estructura concreta”, “sustitutivas ortopédicas de órganos vitales faltantes” (220) y hace referencia precisamente a las relaciones civiles efectivamente construidas. La noción de pseudoestructura envuelve un cuestionamiento interno del discurso de la nación puesto que hace referencia al déficit de civilidad intrínseco a las instituciones efectivas por las que se distingue la sociedad argentina, es decir, a los rasgos que representan la estructura social. En ese sentido toda la descripción del cuadro de costumbres que hace Martínez Estrada en obra ensayística, desde las costumbres populares, hasta la cartografía de la ciudad de Buenos Aires es análisis de pseudoestructura civilizatoria. La posición ilustrada entendida como guerra contra la falsedad que acarrea la función representante constituye así el gesto clave en el modo en que la cuestión nacional se dirime en el ensayo de Martínez Estrada. Por un lado, la obra de Martínez Estrada ha de entenderse como una contribución al proyecto republicano de la burguesía del siglo XIX, por otro como destrucción de su forma de nación política por la cual el proceso de civilización de la ciudadanía es suplantado por el líder político, es decir, su materialización como restauración mitológica. De ahí que el planteamiento de la cuestión nacional de Martínez Estrada sea, por último, indisociable del estudio del síntoma regresivo de la fundación republicana; no es exagerado afirmar que en su obra ensayística anticipa la conocida pregunta que Theodor W. Adorno y Max Horkheimer lanzaron a la herencia ilustrada de por qué “la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie” (*Dialéctica* 51).



Al igual que Adorno y Horkheimer, Martínez Estrada sostendrá que el proyecto ilustrado de la distribución universal de conocimiento, “liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores” (*Dialéctica* 59) es irrenunciable. Pero también, al igual que los críticos de Frankfurt exhortará a la revisión de dicho proyecto; a la destrucción del elemento de falsedad que subsiste en todo intento de creación de la vida civil. Ésta puede resumirse en la pulsión de dominio de la naturaleza: la creación del estado civil incluye el deseo de sometimiento de las fuerzas naturales para protegerse de ellas, pero justamente por eso restituye el germen de la barbarie y determina las relaciones civiles como pseudoestructuras de civilización. “Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza –observan Adorno y Horkheimer en una frase que bien pudiera haber firmado el propio Martínez Estrada- es servirse de ella para dominarla por completo, a ella y a los hombres. Ninguna otra cosa cuenta. Sin consideración para consigo misma, la Ilustración ha consumido hasta el último resto de su propia autoconciencia. Sólo el pensamiento que se hace violencia a sí mismo es lo suficientemente duro para quebrar los mitos” (60).

Así pues, el problema político de la fundación de la república, es decir, el problema de que la constitución de un dominio universal de igualdad en el que todos sus miembros disfrutan de derechos y libertades se realice necesariamente a través de la representación de un grupo o clase dirigente que a la vez determina dicho dominio como un monopolio de grupo (un pueblo, raza, nación etc.) condiciona el acontecimiento de la civilización como restitución o conservación de la mitología. Si por mito entendemos la forma de lo irracional en general (la sujeción a la superstición y a la ignorancia desde el

punto de vista individual y el primado de la guerra desde el punto de vista de las relaciones colectivas), podemos suponer dos posibles posicionamientos ante su presencia constitutiva en la vida civil: el de una Ilustración moderada que acepte la función del mito como estadio histórico del progreso y lo asuma en una pedagogía pragmática y el de una Ilustración radical que lo interprete como lo opuesto a toda civilización y por consiguiente asuma la destrucción de toda forma representativa de las fuerzas sociales como tarea pedagógica fundamental. La pedagogía de la destrucción del texto nacional en tanto que horizonte de emergencia de las funciones de la representación social es, a mi modo de ver, la posición política adoptada por el ensayo de Martínez Estrada.

## 2.4 El concepto de historia natural

La posición de la Ilustración radical sostenida en el ensayo de Ezequiel Martínez Estrada indica un punto de ruptura fundamental con el legado intelectual de las élites criollas. Aun cuando en términos de fines el proyecto político Martínez Estrada no difiera en nada de los ideales republicanos de la burguesía criolla, su interpretación del discurso nacional como suplemento del mismo ideal republicano introduce un factor inédito en la literatura argentina precedente: la crisis o catástrofe como cuestión constitutiva de la experiencia de la fundación. La representación nacional en general acarrearía un momento de exclusión y de separación de lo representado y en esa medida comportaría un elemento irreducible de opacidad y ocultamiento. Eso que se excluye y se oculta sólo podría comparecer en el mismo derrumbamiento del discurso nacional; allí donde los conceptos y presuposiciones se agotan, pierden su carácter explicativo y su potencial legitimador y, en fin, revelan su origen contingente. Al aseverar que el discurso nacional criollo figura como objeto en deconstrucción en el ensayo de Martínez Estrada, me propongo observar cómo en éste se desentraña e invierte la articulación discursiva de las categorías principales que determinan un régimen de representación para el ideal republicano y delimitan un corpus literario argentino.

Así pues, ¿cuál es la densidad conceptual sobre la cual puede establecerse el mencionado punto de ruptura? Como anticipé, la posición ilustrada radical de Martínez Estrada se opone en lo sustancial al paradigma de literatura nacional diseñado por Rojas y Lugones. En efecto, la imagen que ambos construyen del gaucho, el habitante de las zonas salvajes del país, se erige en el representante nacional de la fundación republicana:

el gaucho ha aportado el signo de carácter y el excedente de fuerza naturales para la independencia política y la defensa territorial. Se reviste así de sentido histórico en tanto que eslabón que hace posible la aparición de formas de vida colectiva superiores. De ese modo se asienta, en la presuposición de un sujeto en desarrollo, el ideal republicano de la constitución plena de un estado de derechos y libertades. Por el contrario, en la interpretación del representante de Martínez Estrada, la fijación del arquetipo nacional equivale directamente a la restauración del mito y en consecuencia a la corrosión del ideal republicano. El punto de ruptura que se establece en el ensayo de Martínez Estrada puede resumirse en la contraposición entre el modelo de progreso y el modelo de la catástrofe como prismas de interpretación de la historia republicana argentina. No obstante, todavía es posible trazar una genealogía de mayor alcance de los conceptos que en dicho punto de ruptura pone en juego. Según trataré de demostrar, la dualidad recurrente entre civilización y barbarie a lo largo de todo el corpus literario argentino arraiga en dos categorías que ostentan valor fundacional para el pensamiento político occidental como son las de naturaleza e historia.

Ciertamente, la articulación entre la categoría de naturaleza y la categoría de historia forman la matriz discursiva de toda la tradición republicana. Si de manera general entendemos por naturaleza el terreno de lo inmutable y lo regular en el que los hechos se definen por relaciones causales y por historia el terreno de lo convencional en el que los hechos son producto de decisiones humanas libres, podemos ver que en la combinación de ambas se gesta una explicación para el origen de la república (en el sentido laxo de asociación política bajo leyes comunes) a la vez que un problema para el

mismo. En primer lugar, proporciona una diferencia específica sobre la cual definir todo tipo de asociación política. El origen histórico de la asociación humana se define a través de la producción de la idea de estado de naturaleza como su negativo: allí donde los hombres viven expuestos a la inseguridad y a la precariedad y, en fin, donde no pueden desarrollar su propia naturaleza como agentes libres. Pero, en segundo lugar, plantea también un problema, pues la diferencia entre las definiciones de naturaleza e historia convierte en lógicamente contradictoria la idea de un paso o tránsito de un terreno al otro. La fundación de la república se sostiene así sobre esta articulación problemática: la necesidad de establecer una diferencia y a la vez un parentesco entre la historia y la naturaleza.

Nada distinto de esto determina la problemática en la que se enmarca el *Facundo*. En tanto que relato de la guerra civil, puede entenderse como uno de los primeros intentos del pensamiento criollo por crear un discurso de legitimación de la fundación republicana. De hecho, la articulación entre las categorías de naturaleza e historia que allí pone en juego Sarmiento contiene las bases del paradigma literario nacional de Rojas y Lugones. Se trata justamente de la idea de un sujeto histórico colectivo configurado a partir del despliegue de las fuerzas individuales de la naturaleza. Esto se detecta con nitidez en el componente biográfico de la obra. Sarmiento indica en la introducción que su relato no aspira exactamente a la indagación de los acontecimientos históricos, sino más bien a la exposición de la naturaleza profunda que hay detrás de ellos, a la descripción de las formas de vida en las que emerge el caudillo como arquetipo sociológico de las revoluciones sudamericanas.

Facundo Quiroga, empero, es el tipo más ingenuo del carácter de la guerra civil de la República Argentina; es la figura más americana que la revolución presenta. Facundo Quiroga enlaza y eslabona todos los elementos de desorden que hasta antes de su aparición estaban agitándose aisladamente en cada provincia; él hace de la guerra local la guerra nacional, argentina. (47)

Pero Facundo en relación con la fisonomía de la naturaleza grandiosamente salvaje que prevalece en la inmensa extensión de la República Argentina; Facundo, expresión fiel de una manera de ser de un pueblo, de sus preocupaciones e instintos; Facundo, en fin, siendo lo que fue, no por un accidente de su carácter, sino por antecedentes inevitables y ajenos a su voluntad, es el personaje histórico más singular, más notable, que puede presentarse a la contemplación de los hombres que comprenden que un caudillo que encabeza un gran movimiento social no es más que el espejo en que se reflejan en dimensiones colosales las creencias, las necesidades, preocupaciones y hábitos de una nación en una época dada a su historia. (48)

En la biografía del jefe de la guerra Sarmiento descubre algo más que un dato documentable. Se trata de una peculiar manifestación de las leyes mecánicas de la naturaleza por las cual éstas comenzarían a producir un estado cualitativo diferente: el estado civil histórico regido por la legalidad que resulta de la asociación voluntaria de los hombres. No obstante, el acontecer de la historia se mantendría todavía durante la vida del caudillo en suspenso, en mitad de un movimiento en el que la legalidad de la naturaleza no ha sido completamente dejada atrás y en el que el estado civil todavía no

se ha instituido del todo. De ahí que la guerra civil nombre empíricamente esa situación de transitoriedad entre el estado de naturaleza y el estado civil. Aun careciendo de la homogeneidad jurídica necesaria para la organización territorial y social del estado político republicano, Sarmiento detecta en la presencia mítica de Facundo Quiroga un hecho que trasciende la mera situación de anarquía y simboliza un progreso hacia la constitución política de la sociedad argentina. Así leemos que en la acción del caudillo los elementos de guerra local, es decir, la lucha individual por la supervivencia propia de un estado de naturaleza, se convierte en guerra nacional, esto es, en enfrentamiento que, aunque hace todavía imposible el pacto social, expresa no obstante una conciencia colectiva, “creencias, preocupaciones y hábitos”. La figura de Facundo Quiroga trasciende su acción individual y se convierte en fuerza espiritual, en el sentido de que produce la guerra civil como primer rudimento de asociación política. La barbarie no es entonces el opuesto del estado civil para Sarmiento, sino el primer signo de una naturaleza que produce formas superiores de vida. Existen contribuciones críticas que insisten en que estado de barbarie y estado civil en Sarmiento se subordinan a una visión providencialista de la historia en Sarmiento. De acuerdo a ellas Quiroga equivale al “trágico símbolo” (Callet-Bois 330) que opone a las fuerzas progresistas del plan providencial representadas por la burguesía de Buenos Aires la “fuerza retrógrada y anacrónica” (Rivera 136) de las campañas en cuya desaparición se produce un movimiento específicamente histórico hacia la socialización y en el que las determinaciones de la vida natural se desvanecen en favor de una legalidad civil, es

decir, en una forma de vida determinada por las decisiones colectivas de los miembros de la asociación.

De este modo, en *Facundo* asistimos a la articulación discursiva fundamental del pensamiento criollo argentino. Se trata de la articulación entre los conceptos a priori contradictorios de naturaleza e historia bajo la premisa de que un paso del uno al otro es posible en forma de un plan providencial dentro del cual su relación contradictoria es sólo un momento. La guerra civil es justamente el elemento que hace posible la percepción de dicho plan como evolución en el tiempo. Por eso Sarmiento puede sostener una fórmula tan enigmática como que “la Providencia realiza las grandes cosas por medios insignificantes e inapercibibles, y la *Unidad* bárbara de la república va a iniciarse a causa de que un *gaucho malo* ha andado de provincia en provincia levantando tapias y dando puñaladas” (184). En la misma presuposición de la coherencia de los fenómenos naturales (la legalidad natural que por ejemplo imprime en el gaucho de la Pampa un carácter fiero y asocial), el pensamiento criollo trata de ver una finalidad histórica. Así, lo que desde un punto de vista individual puede parecer un acontecimiento destructivo es interpretado como un momento evolutivo en la configuración histórica de una comunidad política. La resistencia de Facundo frente al proyecto civilizatorio de Buenos Aires, la defensa de los intereses particulares de las subcomunidades provincianas, supone la guerra como acontecimiento específicamente natural de los individuos que luchan por su subsistencia. Pero también funciona como acontecimiento histórico en la medida en que da lugar a acuerdos entre la capital y la provincia, los cuales, por muy débiles que sean pueden leerse en clave de progreso social. En efecto,



para Sarmiento la idea de una unidad bárbara de la república refiere al ascenso de Juan Manuel Rosas, quien, aunque mediante la imposición de su poder personal como caudillo de Buenos Aires hacia 1833, realiza misteriosamente el proyecto de centralización territorial de la constitución unitaria fracasado en 1826; “extingue y organiza en provecho suyo el sistema unitario que Rivadavia quería para todos” (*Facundo* 356).

Así pues, puede decirse que la articulación que encontramos en Sarmiento instituye una narración de la fundación de la república en clave de progreso objetivo que subjetivamente se representa en el acontecimiento de la guerra civil. En ella se introduce un signo de la providencia que permite reconocer un paso del estado de naturaleza al estado civil. Asimismo, dentro de dicha función, la guerra civil se convierte en el elemento de representación nacional de los principios republicanos: de la colisión entre las fuerzas reaccionarias de las campañas y la vanguardia civilizatoria de la capital resulta la necesidad de un pacto que sancione un sistema universal de derechos y libertades. En ese sentido, la mencionada articulación en *Facundo* resulta ser la misma que lleva a cabo Kant al plantear la cuestión de la peculiaridad de la naturaleza humana según la cual sus fines no se realizan al nivel de los individuos, sino al nivel de colectivo, es decir, históricamente como socialización progresiva. El distintivo del género humano consiste en su evolución social a través del enfrentamiento natural de los hombres:

La naturaleza ha puesto en ellos el germen de la discordia y ha querido que su propia razón extraiga de ella concordia, o al menos un constante acercamiento a

la misma, cómo sin embargo esta última está en la idea del *fin*, cuando es un hecho que la primera es el *medio* en los planes de la naturaleza hacia algo superior, es la sabiduría inescrutable para nosotros: que produce la perfección de los hombres a través de la cultura progresiva, aunque les cueste tanto sacrificio de su goce de vivir [die Natur dem Keim der Zwietracht in sie gelegt und gewollt hat, dass ihre eigene Vernunft aus dieser diejenige Eintracht, wenigstens die beständige Annäherung zu derselben herausbringe, welche letztere zwar in der Idee der *Zweck*, der Tat nach aber die erstere (die Zwietracht) in dem Plane der Natur das *Mittel* einer höchsten, uns unerforschlichen Weisheit ist: die Perfektionierung des Menschen durch forschschreitende Kultur, wenngleich mit mancher Aufopferung der Lebensfreuden desselbe, zu bewirken] (*Antropologie* 258).

Si bien el fin histórico de la civilización establecido por la razón humana no cabe ser deducido de los hechos naturales, el acontecimiento de la guerra introduce la posibilidad de entrever un hilo conductor en la historia y por ello una disposición racional de los hechos que sin embargo el individuo experimenta como sacrificio e irracionalidad. Por tanto, la articulación entre naturaleza e historia en *Facundo* se resuelve en los términos mismos de la filosofía de la historia propuesta por Kant, esto es, como presencia de una perspectiva fiable en la historia empírica “en la que se represente en un horizonte lejano cómo el género humano se ha elevado a un estado en el que todas las semillas que la naturaleza ha sembrado en él puedan haberse desarrollado plenamente y pueda realizar su determinación en la tierra” [eine tröstende Aussicht in die Zukunft eröffnet werden, in

welcher die Menschengattung in weiter ferne vorgestellt wird, wie sie sich endlich doch zu dem Zustande emporarbeitet, in welchem alle Keime, die die Natur in sie legte, völlig können entwickelt und ihre Bestimmung hier in Erde kann erfüllet werden] (*Idee* 18). El postulado de que en el acontecimiento natural de la destrucción de la vida individual tiene lugar la producción de fines específicamente históricos y de que por tanto éstos guardan significado de cara a la formación de las sociedades mueve a Kant a lanzar una propuesta decisiva para la tradición del republicanismo: la redacción de una historia universal centrada, no tanto en la recopilación empírica de hechos singulares, sino en el reconocimiento en los mismos de signos providenciales de progreso.

La historia universal que delinea Kant está destinada así a representar como objetivo factible el ideal republicano de la igualdad que en última instancia ha de realizarse en una sociedad cosmopolita; como igualdad de derechos y libertades de todos los seres racionales. Así pues, en su interpretación providencial del caudillo de provincia como aquel que convierte la guerra entre particulares en guerra nacional y por ello inviste el enfrentamiento natural de significado social, Sarmiento está recogiendo el testigo de Kant en la redacción de una historia universal, es decir, de la historia humana como perfeccionamiento de su naturaleza en forma de la evolución social. Dentro de aquella, el proceso de formación de la sociedad que se relata en *Facundo* refiere a la formación nacional como fase de tránsito del estado de barbarie natural al estado civil histórico; lo que Hegel, otro teórico relevante de la historia universal, caracteriza como “prehistoria” de “los pueblos que pueden haber arrastrado una larga vida sin Estado” [Völker können ohne Staat ein langes Leben fortgeführt haben] (82). La agrupación

nacional ostenta el carácter de una sociedad histórica, pero todavía está sometida a ciclos de destrucción natural en forma de guerra civil. Pero de nuevo, el gesto específico de la historia universal consiste en reconocer en la desintegración de la vida individual el signo de la historia como progreso de un organismo social. Así pues, la idea de la historia universal se cifra en el pensamiento criollo argentino<sup>13</sup> como la articulación entre los conceptos de naturaleza e historia en el siguiente sentido: ambos son indicadores del proceso de evolución de un sujeto colectivo a la vez prehistórico (pues tiene su origen en la discordia) y postnatural (pues se convierte en sociedad una vez liberado de la legalidad natural en la constitución de un estado civil) cuya expresión empírica es la guerra civil y la formación nacional resultante. En esta articulación encuentra el pensamiento criollo su representación del origen de la república: lo que para el individuo acontece como catástrofe, el sacrificio de su vida en la guerra, significa evolución de las sociedades en la historia.

Es justo en este punto donde se aprecia toda la densidad del punto de ruptura entre la tradición criolla y la interpretación de Martínez Estrada. Mientras que en la primera la oposición lógica entre la historia y la naturaleza se resuelve por medio de la intervención trascendente de una providencia que organiza el fin histórico de la creación de una sociedad republicana con los medios naturales del enfrentamiento, en la segunda dicha oposición se mantiene sin ningún tipo de momento resolutivo: lejos de ser redimida en la formación de sociedad, la catástrofe que los individuos han experimentado en la guerra civil se prolonga en la vida social misma. Así, si el pensamiento criollo hallaba en la articulación providencial entre la naturaleza y la

historia diferentes eslabones evolutivos de un cuerpo nacional originario, veremos cómo en Martínez Estrada naturaleza e historia son denominadores de la crisis constitutiva de la unidad social, es decir, expresiones imaginativas o supletorias del origen de la comunidad política.

La hermenéutica del descubrimiento del continente americano que encontramos en los dos primeros capítulos de *Radiografía de la Pampa* constituye dentro de la obra de Martínez Estrada el nervio de la operación de inversión del pensamiento criollo. Por de pronto encontramos una narración en la que el paisaje americano se encuentra desprovisto de signos providenciales. La naturaleza, considerada como historia arcaica de la república es revelada como una entidad autorreferencial, por eso la soledad y la falta de experiencia son sus rasgos distintivos. Martínez Estrada sostiene lo siguiente:

Poblada desde la época pre-glacial, permaneció aislada, ajena a los demás movimientos ascendentes del hombre, sin unidad en sus costumbres. Era ese un mundo completo, antes del Descubrimiento: el mundo americano, el más antiguo, sin acumular la experiencia, sin amasarla con levaduras externas, sin encauzar en una dirección fija la resultante de sus energías. En términos generales era un área botánica y geológica, detenida antes de que se abriesen los horizontes de la Edad de Hierro. Lo que ya había desaparecido en otras regiones, lo que en otros parajes se había transformado y puesto al servicio de la inteligencia, aquí conservaba su telúrica virginidad y su carácter mecánico de ensayo siempre repetido. (51)

De acuerdo a este planteamiento, la naturaleza no figura como estadio originario de la evolución histórica de la civilización americana, sino como una formación histórica en sí misma, como la expresión alegórica de una forma civil fundada en el pánico ante las fuerzas naturales y por ende sobre la necesidad de protección: “el miedo los hizo amurallarse; la muralla era un segundo aislamiento como la superstición en el recinto de los templos. Un pueblo era un individuo, un individuo era una mónada. Pero individuo y pueblo concertaban con la naturaleza” (52). Lejos de inscribirse en el modelo de la historia universal, la descripción ideal “de la naturaleza inmarcesible” (54) de la América precolombina que lleva a cabo Martínez Estrada constituye la impugnación del mismo como horizonte interpretativo del origen de la comunidad política. La naturaleza no actúa como la representación primordial de la evolución de un sujeto colectivo, sino la imagen que revela la imposibilidad de su constitución. Así vemos que, en cuanto elemento del paisaje, la civilización americana cristaliza en una comunidad erigida sobre la voluntad de aislamiento y por tanto sobre la continuación de la insociabilidad originaria del estado natural. La formación de la sociedad (evento histórico por definición) comparece representada en su contrario (como evento surgido a partir de las relaciones naturales) no como una unidad en desarrollo, sino en crisis, como civilización completa, pero también como “un mundo sin pasado y hasta entonces sin porvenir; desenvolvía su vida en formas asincrónicas y asimétricas con el ritmo y la estructura de los ensayos conocidos y válidos” (52). La naturaleza no es entonces para Martínez Estrada constituyente del sujeto social, sino la imagen del mismo que revela su imposibilidad para configurarse como entidad histórica.

En lo que concierne a la categoría de historia, observamos algo similar. El inicio de la historia americana no significa para Martínez Estrada el perfeccionamiento técnico y biológico de las poblaciones originarias, sino que más bien consiste en la irrupción de un agente en principio extraño. Los pueblos de la península ibérica que habrían de operar como agentes específicamente históricos, en el sentido de comunicar a las civilizaciones americanas con los ritmos civilizatorios globales, reproducen sin embargo el germen mismo de la naturaleza americana, la soledad y el aislamiento. Por eso afirma Martínez Estrada que el viaje a América se hizo “a través de las edades, retrocediendo de la época de la brújula y la imprenta a la de la piedra tallada” (53). El agente civilizador venía buscando su reafirmación como unidad social y de ese modo puso las fuerzas históricas al servicio de su propia supervivencia biológica, completando así la naturaleza solitaria de América. Descubrimiento y conquista, en tanto que categorías históricas (y específicamente, como proyecciones del modelo de la historia universal) aparecen en Martínez Estrada como expresiones de la fatalidad de la naturaleza, de su fidelidad a su propia necesidad de conservación y con ello de su incapacidad de evolucionar. Así, la característica que define el papel histórico de la civilización peninsular es su deseo de retorno a la naturaleza, allí donde la vida peligra, pero también donde puede experimentar la sensación de protección y aislamiento.

Su gloria estaba en ser arcaica, renuente al progreso, aferrada al fanatismo y al valor, a los prejuicios morales, nobiliarios y religiosos; en negarse tercamente a mirar hacia adelante, en no dejarse invadir por otros estilos ensayados fuera de sus fronteras, en ser virgen y madre. La misma extemporánea empresa del

Descubrimiento obedeció más bien que a una voluntad intrépida de dar vida, al deseo de conquistar una reliquia: el sepulcro de Cristo, lo que era más material que su cuerpo, lo que tenía la estructura de su vida: la tumba. (53)

Considerada desde la perspectiva del agente histórico al que terminológicamente se opone, la naturaleza americana no difiere de la expresión de una historia realizada como crisis dentro del proceso de construcción de las sociedades. La llanura pampeana, leemos al comienzo de *Radiografía de la Pampa*, “es la tierra en que el hombre está sólo como un ser abstracto que hubiera de recomenzar la historia de la especie —o de concluirla” (7); de acuerdo a esto, la naturaleza contendría la expresión esencial de lo histórico en cuanto reiteración de los acontecimientos naturales de la generación y la corrupción. El vacío del desierto americano no es sino “desdoblamiento de un infinito interior, el coloquio de Dios con el viajero” (7), es decir, es la figura natural de un vacío que ya se hallaba previamente en las cabezas de los civilizadores hispanos. La institución del derecho civil producida a través de un pacto social de convivencia que codificaría el origen histórico de la comunidad política aparece, considerada desde su representación natural, como derecho de conquista; imposición originaria de una fuerza cuantitativamente superior sobre otra que suplanta al pacto social y obstruye la distribución igualitaria de poder social. Así, para Martínez Estrada, la formación del organismo civil no implica la subsanación de la soledad del organismo biológico en estado de naturaleza, sino la imaginación de la misma en el sentimiento de protección ante las fuerzas naturales y, en ese sentido, su conservación en las sociedades históricas como miedo ancestral ante la posibilidad de destrucción.



La necesidad de defender la conquista, llevaba a levantar terraplenes, a cavar zanjas, a construir trincheras, a vivir amurallados. De esa manera, se creaba, al mismo tiempo de asegurarse el dominio, un complejo de conciencia intranquila, de odio y desprecio. La civilización es lo contrario del aislamiento, y el primer poblador trajo soledad a la soledad. (55)

La emergencia de lo histórico en el sentido general de todos aquellos fenómenos producidos a partir de la libre asociación de los hombres equivale a una simbiosis natural de dos formaciones sociales solitarias. El significado histórico de la civilización latinoamericana, la fundación de sus formas sociales, consiste en su mimetización con el arcaísmo de la barbarie: el triunfo sobre el hombre americano de las fuerzas naturales. En ese sentido, la figura de lo natural en Martínez Estrada se corresponde con el desentrañamiento de la estructura del mito en la estructura de la historia. Lejos de liberar a los hombres de las determinaciones mecánicas de la naturaleza, la fundación de la vida civil se manifiesta como respuesta supersticiosa ante el temor a la destrucción biológica. En consecuencia, el tránsito a la civilización ya no puede ser interpretado en términos evolutivos, sino más bien a través de un fracaso inherente a la formación del estado civil; como la repetición necesaria de la lucha ancestral por la supervivencia.

Así pues, el punto de ruptura que Martínez Estrada efectúa con la tradición intelectual criolla se constata en la liquidación de la función providencial en la articulación de los conceptos de naturaleza e historia. Lo que en esta última se producía era una representación de la fundación republicana como el despliegue de un sujeto histórico que definiría la especificidad de una nación argentina. Por el contrario, vemos

que la ausencia de mediación providencial en Martínez Estrada produce una articulación distinta; tanto la naturaleza como imagen embrionaria de la historia y la historia como reiteración de los ciclos naturales configuran una representación inversa a la del sujeto en desarrollo. Reflejan así la constitución del sujeto colectivo en su imposibilidad, es decir, conciben su formación como crisis y no como progreso o perfeccionamiento. No hay por tanto un sujeto que transite de la naturaleza a la historia; que a partir del estado de barbarie evolucione hacia formas más complejas de civilización, sino la imagen de estado civil de un fracaso constitutivo a la fundación republicana; civilización y barbarie —concluirá *Radiografía de la Pampa*— como “una misma cosa, como fuerzas centrífugas y centrípetas de un sistema en equilibrio” (256). La representación criolla de la nación como la unidad orgánica colectiva en la que se constata el avance a un estado civil pleno es refutada por Martínez Estrada como ocultación y suplantación de un mismo sistema de fuerzas a la vez naturales e históricas. La nación es así la imagen que se produce en el acontecimiento de la fundación de la república; imagen de la evolución del organismo individual en formas de vida colectiva superior, que sin embargo suple la catástrofe que sufre el individuo en su entrada en relaciones sociales, así como la estructura de crisis social sobre la cual se funda la vida civil.

A este respecto, no es en absoluto casual que, frente a la interpretación épica de la literatura nacional de Lugones o al proyecto de escuela nacional de Rojas, la perspectiva de análisis que adopte Martínez Estrada frente a la realidad nacional sea la del etnógrafo; la de quien estudia restos de un legado cultural que todavía no ha abandonado por completo su estado de aislamiento natural, pero que sin embargo puede

comparecer en la forma histórica del documento. De ahí que, tanto desde el punto de vista de la cohesión territorial, como de la perspectiva de la cohesión social, la historia nacional latinoamericana sea la historia de la desunión, del mismo modo en que las fuerzas naturales se manifiestan mecánicamente sin una finalidad consensuada; por eso afirma que “no en todos los lugares que el hombre habita se produce historia, aunque suceda algo semejante a lo que la historia propiamente dicha ha conservado en sus páginas y monumentos; también se produce etnografía” (*Radiografía* 63). El problema de la fundación pone de manifiesto que el análisis de la realidad nacional no puede llevarse a cabo desde la óptica de un supuesto de normalidad, es decir, no puede consistir en la recopilación de datos en un sistema descriptivo como haría el naturalista, ni en la descripción de acontecimientos bajo un orden de sucesión narrativa como haría el historiador. Por el contrario, puesto que el estudio de lo nacional contiene el enigma del paso de lo natural a lo histórico, ha de proceder interrogando a una forma monstruosa —y recordemos que Rosas era para Sarmiento un monstruo, “el esfinge argentino” (*Facundo* 39)— en la que la integración y disgregación social se dan en la misma figura. El ensayo de interpretación nacional se convierte así en el estudio de su función supletoria como imagen de la crisis: análisis de la psicología alucinatoria del individuo, de “la derrota de un sueño irracional traído al seno de una naturaleza en toda la fuerza del Pleistoceno” (*Radiografía* 12) y análisis de las estructuras sociales como disección del organismo teratológico que vive “para sí mismo y no para la especie” (*Goliat* 41). La noción criolla de nación como el sujeto que en su desarrollo produce el estado civil se invierte así a

través de lo que llamaré una historia natural que concibe la fundación de la república justamente como crisis de la unidad social pretendida.

El concepto de historia natural al que me referiré ha sido discutido recientemente en un trabajo de George Edmonson y Claus Mladek y apunta precisamente a la captación de un concepto de crisis que funcione como eje de interpretación de las sociedades modernas, esto es, que frente al supuesto de perfeccionamiento progresivo que subyace a la idea de la historia universal (según se identificó antes como distintivo del pensamiento criollo), conciba la formación de la sociedad civil en términos de integración y disgregación simultáneas; en palabra de Edmonson y Mladek “as an energy of passing away, an indestructible that is not an invariant groundlessness of humans alone, but the continuous perishing, the total and infinite passing away, that encompasses concrete political formations, including all nonhuman and thingly life” (23). Este concepto de historia natural arraiga en la teoría del valor de Karl Marx, por cuanto propone una definición de la ley fundamental de las sociedades en las que se establece el modo de producción capitalista. La movilización histórica de las fuerzas productivas efectúa un vuelco irreversible en la consideración ontológica de la naturaleza de acuerdo a la cual toda unidad física deviene simultáneamente portadora de relaciones sociales objetivas. En la transformación del trabajo como actividad natural a actividad socialmente organizada se manifiesta una relación entre lo natural y lo histórico por la cual ambos se destruyen y se producen mutuamente. Como creador de valores de uso, como trabajo socialmente relevante –leemos al inicio de *El Capital*– “el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia

humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza y, por consiguiente, de mediar la vida humana” (53).

En tanto que introduce valor social en los bienes naturales (los convierte en mercancía y por eso en objeto de relaciones históricas), el trabajo recodifica las funciones naturales desde las que se origina para convertirlas en relaciones históricas entre intereses humanos. Pero también anula esos mismos intereses históricos en la medida en que se vuelven opacos para los mismos productores, para quienes vuelven a comparecer como funciones naturales, como aquello que Marx denomina “fuerza de trabajo simple”, es decir, como actividad productiva en cuya manifestación se oculta el valor social de la mercancía. Por eso Marx afirma que “las diversas proporciones en que los distintos tipos de trabajo son reducidos al trabajo simple como a su unidad de medida, se establecen a través de un proceso social que se desenvuelve a espaldas de los productores, y que por eso a estos les parece resultado de la tradición” (55). El proceso social que determina las relaciones en las que los individuos satisfacen sus necesidades naturales se presenta ante ellos en forma de una legalidad natural ajena a su propia voluntad. En consecuencia, la formación del espacio civil coincide con su propio proceso de autodestrucción como sujeto autónomo. La sociedad se forma como imposición de la legalidad del proceso productivo ante los intereses de los productores; como instauración de una fuerza natural de segundo orden, la cual solo puede ser contenida por otra reconfiguración del proceso social de organización del trabajo. Es, por tanto, a partir de la interpretación del trabajo contenida en la ley marxiana del valor, el lugar en el que puede detectarse un intento por explicar la fundación de la república a

partir de una articulación entre las nociones de historia y naturaleza. Efectivamente, su característica principal es que está liberada de cualquier postulado de teleología. En el trabajo, en tanto que mediación en la naturaleza y en la historia humana, la transición de lo natural a lo histórico se da como proceso de destrucción y reconstrucción mutua y por tanto sin constituir o simbolizar unidad sustancial alguna como pudiera serlo la de la idea de un organismo nacional. En Marx lo histórico es sinónimo de la destrucción de cualquier vínculo estático o natural propio de la subcomunidad familiar, a la par que lo natural es sinónimo de la destrucción del movimiento histórico a través de su sedimentación en estructuras legales de diversa índole (economía, ciencia natural, derecho, etc.). La historia como aniquilación de la naturaleza y la naturaleza como historia petrificada funcionan de ese modo como imágenes de un mismo proceso de producción social.

Como Edmonson y Mladek indican, es la escuela de Frankfurt la corriente dentro del marxismo que mejor supo explotar las posibilidades interpretativas de este concepto de historia natural. La idea anti-teleológica de una transición continua entre naturaleza e historia constituiría en la filosofía de *El Capital* la captación del fundamento de la sociedad moderna; su distintivo es la no permanencia de nada. Otra manera de sostener esta tesis consiste en decir que en la sociedad moderna toda unidad sustancial, bien sea individual o colectiva, solo puede ostentar el valor de la imagen; algo que reemplaza y complementa al original y por ello también suplemento. Según esto, naturaleza e historia no simbolizarían nada parecido a un origen o esencia de la comunidad política, sino más bien el proceso de destrucción y producción inherente a su desarrollo tecnológico y

político. Como explicó Alfred Schmidt, discípulo de Adorno y Horkheimer, el concepto marxiano de mercancía, en tanto que constitutivo ontológico fundamental de toda sustancia, no implica la disolución absoluta de las relaciones naturales en relaciones históricas. Al contrario, es la propia relación viviente de los hombres con la naturaleza lo que se liquida en las sociedades modernas, la cual deja de ser inmediata para presentarse “como realidad muerta y cosificada, como necesidad objetiva, que domina la vida humana como un destino ciego” (Schmidt 76).

Según Schmidt, la naturaleza en Marx se mantiene independiente de los fines de la sociedad, pero aparece siempre en el modo en que los hombres imaginan sus relaciones sociales. En efecto, en la propiedad fundamental de la mercancía, que consiste en ser intercambiable, se encuentra el origen convencional del valor a la vez que su representación necesaria como valor de uso individual y producto del trabajo natural. En su emergencia en *El Capital* de Marx, el concepto de historia natural ha de ser entendido ante todo como una interpretación del individuo en tanto que expresión simultánea de dos procesos contradictorios, a saber, la actividad natural singular y las relaciones históricas que la regulan. En ese sentido, la historia natural entraña la cancelación de la posibilidad de concebir la fundación del espacio social como simple perfeccionamiento de una unidad orgánica previamente constituida en la naturaleza. Por el contrario, constituye la revelación del origen social como un efecto de un puro proceso de producción sin finalidad y sin sustancialidad.

Es en la conferencia de 1931 de Theodor W. Adorno titulada *Idea de historia natural* el lugar donde se fijan las consecuencias epistemológicas del concepto de

historia natural. En esta intervención observamos a un joven Adorno proponiendo un uso polémico de dicho concepto. Éste se contrapone al concepto de historicidad puesto en boga por las corrientes de la escuela fenomenológica (cuyos máximos exponentes en la década de los treinta son Max Scheler y Martin Heidegger) y por la presunta superación de las posturas subjetivistas que con su postulación como estructura ontológica fundamental se lograría. Ciertamente, el problema para la fenomenología posthusserliana era el de cómo fundamentar el conocimiento concreto del ente sin caer en la presuposición de una subjetividad abstracta. En ese contexto, la forma histórica que inmediatamente se manifiesta en las estructuras de relación intramundanas de la existencia singular parecía ofrecer una salida del subjetivismo. Sin embargo, Adorno negará la eficacia del gesto consistente en elevar la categoría de historicidad a fundamento del conocimiento filosófico. Éste consiste más bien en una transposición de categorías empíricas tomadas de la descripción histórica en la categoría abstracta de historicidad. De ese modo suprime el elemento de la contingencia y se convierte en una tautología.

El problema de la contingencia histórica no puede ser manejado a partir de la categoría de historicidad. Con ella se sostiene una determinación de la estructura general de lo viviente, pero cuando se trata de interpretar un fenómeno individual, como el de la Revolución Francesa, si bien se pueden encontrar en ello todos los momentos posibles de eso viviente... nunca resultará de esas determinaciones la captación de la facticidad de la Revolución Francesa en su externo ser-fáctico [Das Problem der historischen *Kontingenz* ist von der



Kategorie der Geschichtlichkeit her nicht zu meistern. Es lässt sich eine allgemeine Strukturbestimmung der Lebendigkeit aufstellen, aber wenn man ein einzelnes Phänomen, etwa die französische Revolution, interpretiert, kann man zwar alle möglichen Momente dieser Lebendigkeit dort auffinden... es wird nicht gelingen, nun die Faktizität der französischen Revolution in ihrem äusseren Faktish-Sein]. (*Naturgeschichte* 350)

En efecto, el núcleo de la polémica radica en el hecho de que cualquier intento de suministrar una definición de lo histórico comporta la reducción de la existencia singular a momento de una totalidad fundante. En toda definición de procesos vivientes parece operar una suerte de naturaleza mítica en la que se restauran viejas posiciones idealistas e historicistas para las cuales el significado histórico sólo sería explicable como despliegue y constatación de una subjetividad trascendente en sí misma ahistórica. Así pues, tras revisar la noción postfenomenológica de historicidad, Adorno propondrá una reformulación de la cuestión; se trata, tal como pretendía la escuela fenomenológica, de dar con un planteamiento “que realice en sí mismo la unidad concreta de naturaleza e historia” [Die konkrete Einheit von Natur und Geschichte in sich bewirkt] (*Naturgeschichte* 354), que comience por renunciar a la escisión heredada del idealismo entre espíritu y naturaleza y por ello a la presuposición de mediación entre ambos.

Con el propósito metodológico de efectuar una liquidación definitiva del idealismo filosófico, Adorno propone captar como naturaleza allí donde el individuo se revela en su constitución histórica y, a su vez, como producto histórico allí donde aparece como resultado de un proceso natural (*Naturgeschichte* 354-355). En ese

sentido, la reformulación de la categoría de historicidad que propone Adorno entraña un retorno a la teoría marxiana del valor según expuse antes y, en particular, a la idea de que en el trabajo humano como mediación histórico-natural se aniquila la relación de contradicción objetiva entre ambos conceptos, pero no como proceso productivo en el que dicha contraposición se mantiene. A su vez, semejante retorno apunta a una operación de inversión del modelo de la historia universal en el que historia y naturaleza figuran como expresiones de una misma totalidad fundante y en la que la relación de mediación se efectúa como movimiento del espíritu, esto es, como supresión y conquista progresiva de las determinaciones naturales.

Sin embargo, Adorno no elabora su propuesta exactamente como una exégesis del texto de Marx, sino más bien a través de la continuación de una serie de ideas surgidas de una determinada crítica literaria marxista. Su primer punto de apoyo lo suministra el uso que György Lukács hace del concepto de “segunda naturaleza” en *Teoría de la novela*. El punto de partida de Lukács es que la novela es la forma literaria específica de una realidad social en la cual el sentido total de sus relaciones no es inmediato ni evidente y en esa medida constituye el fundamento de la acción del héroe. La forma narrativa según la cual el héroe persigue la restitución de un sentido global perdido revela entonces la forma conflictiva de la sociedad moderna como conflicto entre la existencia individual y el sujeto social, es decir, entre la naturaleza inmediatamente constituida por las necesidades individuales y otra naturaleza procedente del organismo social construido para satisfacer a la naturaleza inmediata.

A pesar de su evidente raigambre hegeliana, esta “segunda naturaleza”, en tanto que organismo regido por convenciones humanas, no entraña para Lukács la institución de un orden simbólico capaz de garantizar el reconocimiento social; al contrario, se caracteriza por una rigidez excesiva y en esa medida absurda para los individuos que participan de ella. De ahí que finalmente la historicidad esencial de las instituciones sociales, es decir, la legalidad jurídica, económica y científica, termine por ser equiparada a una naturaleza muerta. La forma histórica concreta en la cual la legalidad social se experimenta es el deterioro de la vida individual, “un complejo de sentidos – significados- que se ha vuelto rígido y extraño, y que ya no reaviva la interioridad; es un cementerio de interioridades en descomposición hace ya tiempo” (58). La autopercepción que el individuo lleva a cabo de su incorporación al todo social como un proceso de expropiación, sacrificio y pérdida instancia entonces la naturaleza de las sociedades modernas en el sentido de que dicha percepción pasa a constituir la relación primaria e inmediata de la existencia o, por decirlo con una terminología más ajustada a la tradición marxista, pasa a constituir la relación imaginaria de los individuos con sus medios de subsistencia específica del modo de producción capitalista; la necesaria apariencia de naturaleza con la cual el todo social comparece en aquel.

Por eso, cuando afirma Lukács que “la separación de la naturaleza (de la primera naturaleza), la actitud sentimental moderna para con la naturaleza, es sólo una proyección de la relación entre el hombre y el entorno que él mismo ha creado pero que vive más como una prisión que como un hogar” (59), Adorno detecta ahí un planteamiento en el que la imbricación entre lo histórico y lo natural ha abandonado el

modelo de la historia universal en el cual ambos términos se relacionan como momentos objetivos en el despliegue de un mismo sujeto estático. Al contrario, en el esbozo que Lukács lleva a cabo de la sociedad moderna historia y naturaleza tan sólo se contraponen como devenir imaginativo carente de finalidad y de origen; “metamorfosis de lo histórico —lee Adorno—, en cuanto sido, en naturaleza, la historia paralizada es naturaleza o lo viviente de la naturaleza paralizado es un mero haber sido histórico”[Verwandlung des Historischen als des Gewesenen in die Natur, die erstarrte Geschichte ist Natur, oder das erstarrt Lebendige der Natur ist blosse geschichtliche Gewordenheit] (*Naturgeschichte* 356).

En *El Origen del drama barroco alemán* de Walter Benjamin se encuentra el otro punto de anclaje del concepto de historia natural y descubre para Adorno la otra cara del fenómeno; si en Lukács lo histórico se puede apreciar como naturaleza, en Benjamin “la misma naturaleza se presenta como naturaleza transitoria, como historia” (*Naturgeschichte* 359). Al igual que en Lukács, el trabajo de Benjamin comienza por proporcionar una serie de parámetros aproximativos que darían cuenta del surgimiento de la sociedad moderna como mundo desprovisto de sentido. En particular, Benjamin localiza este evento en la manera en que el drama alemán del siglo XVII se haría cargo de los efectos de la negación luterana del valor de las buenas obras. Mientras que por un lado el luteranismo legaba una doctrina moral popular reducida a la vida recta, era en la construcción melancólica del soberano de los dramaturgos donde se apreciaban sus verdaderas consecuencias. El príncipe del luteranismo (Hamlet) anticipa la existencia como “un campo de ruinas hecho de acciones a medias, inauténticas” (*Trauerspiel* 352)

y por eso su representación “no se halla dedicada ni al estado de sentimientos del poeta ni tampoco al del público, sino quizás a un sentir que se desliga del sujeto empírico mientras que se vincula interiormente a la plenitud de un objeto” (352-353). La autoafirmación del Estado propia del barroco; eso que John Beverley en su estudio define como un poder cuya sustancia no es separable de su apariencia (*Modernidad* 19), resulta ser entonces la constatación de la idea de que el vínculo de la naturaleza con su creador es absolutamente enigmático y de que aquella ha quedado irremisiblemente abandonada al ámbito de lo perecedero, convertida de ese modo en historia. El efecto de desencantamiento del mundo presupuesto en la idea de conocimiento científico se constata para Benjamin en la experiencia fundamental de la fragilidad de la criatura en “el hecho de que incluso él –el príncipe- esté sometido a esa fragilidad constitutiva” (*Trauerspiel* 355).

En esta representación de acuerdo a la cual el soberano participa de la creación como un individuo viviente más entre otros, a la vez que descifra el carácter esencialmente caduco de la misma, Benjamin identifica una explicación del origen del poder político en la que la naturaleza ya no aparece teleológicamente orientada como estadio transitivo hacia el estado social. Al contrario, en el drama barroco la naturaleza resulta ser inmediatamente histórica en tanto que es expresión de la caducidad de un mundo alejado de su creador. El soberano, como expresión alegórica de esta escisión, cifra por su parte la institución histórica del poder social; por un lado como excepción en el decurso natural (como esfuerzo de la criatura por conservarse y sustraerse a los ciclos de generación y corrupción a los que de antemano se encuentra abocada) y, por otro,

como irrupción catastrófica de la naturaleza (como ilegitimidad constitutiva en la acción del soberano, pues en la medida en que es una criatura más entre otras, su intento por conservar la vida degenera trágicamente en la aceleración de su decadencia).

En oposición al modelo de la historia universal, en el cual el advenimiento de lo histórico a través de la instauración de un estado civil como sistema en el que se unifican necesidades y garantías es interpretado teleológicamente como perfeccionamiento de las relaciones naturales, el esbozo histórico natural de Benjamin concibe dicha instauración como disgregación progresiva entre forma jurídica y forma biológica, o usando la terminología del inicio de la primera sección, entre república como ideal de universalidad y nación como materialización concreta de esa universalidad. Frente a la dialéctica de la superación de la contradicción objetiva entre historia y naturaleza, Adorno encontrará en Benjamin una dialéctica inversa en la cual historia y naturaleza se disuelven en una unidad subjetiva; una relación en la que “los momentos naturaleza e historia no se generan mutuamente, sino que se esparcen y limitan simultáneamente, de tal modo que lo natural se convierte en símbolo para la historia y la historia, allí donde más históricamente se revela, como símbolo de la naturaleza” (*Naturgeschichte* 360). Bajo esa dialéctica la formación del significado histórico puede ser percibida a través de un proceso de destrucción natural; “una alusión particular a la experiencia de estructuras, que se ofrecen como sentido y en las cuales se puede reproducir tanto el modelo para el descubrimiento de sentido como también la crisis de sentido” [eine bestimmte Bezugnahme auf die Erfahrung von Gebilden, die als sinnhaft sich geben, und an denen ebenso das Modell von zu erschliessendem Sinn wie auch die Krise von Sinn sich

wiedergeben lässt] (*Geschichte und Freiheit* 180). Esa dialéctica es la que Benjamin encuentra en la alegoría barroca del Siglo XVII.

Con el *Trauerspiel*, la historia entra en escena, esto lo hace en tanto que criatura. La naturaleza lleva “historia” escrita en el rostro con los caracteres de la caducidad. La fisonomía alegórica de la historia-naturaleza que escenifica el *Trauerspiel* está presente en tanto que ruina. Pero con esta, la historia se redujo sensiblemente a escenario. Y así configurada, la historia no se plasma ciertamente como proceso de una vida eterna, sino más bien como decadencia incontenible. La alegoría se reconoce en ello mucho más allá de la belleza. Las alegorías son en el reino de los pensamientos lo que las ruinas en el reino de las cosas. (*Trauerspiel* 396)

Llevada al problema de la fundación de la comunidad política, la figuración alegórica supone la ruptura con cualquier estructura narrativa en la que la relación entre historia y naturaleza se presente como reconciliación. La liquidación de la historicidad idealista pretendida por Adorno apunta en ese sentido a la afirmación que leemos en Benjamin de que en la escenificación de la alegoría “la historia no se plasma como proceso de una vida eterna”. La historia como escenificación del ocaso al que está destinado la naturaleza en la alegoría barroca -la comparación, por ejemplo, del príncipe con el sol (*Trauerspiel* 271)— constituye entonces la inversión de la historia como resultado providencial de lo que ha sido puesto en la naturaleza. La historia-escenario de la alegoría invierte así la imagen escatológica de la historia a la que tendía por ejemplo la épica nacional de Lugones en la que la formación de un sujeto colectivo resuelve la

contradicción histórico-natural que escenificaba la guerra civil. Es justo en esta inversión donde se aprecian las consecuencias que el concepto de historia natural tiene en la consideración del problema de la fundación de la comunidad política: si en el modelo de la historia universal la fundación se piensa como el momento de la constitución de la sociedad como un todo, el modelo histórico natural la concibe desde el punto de vista del fragmento, como lo que Benjamin concibe como ruinas por contraposición a las cosas. En consecuencia, la institución del poder político no aparece como fuente de legitimidad de las estructuras civiles a las que da lugar, sino que se revela como crisis inherente a la instauración de legalidad. La fundación se manifiesta como artificialidad pura en la medida en que no puede ampararse en ninguna estructura objetiva.

Lo alegórico según lo concibe Benjamin no aspira a la descripción de lo natural y lo histórico como objetos. Puesto que la alegoría barroca “concebía la historia en tanto que creado acontecer” (393), reduciendo a la criatura natural al proceso de su acabamiento, su figuración alegórica coincide entonces con la representación, no de su plenitud, sino más bien del tránsito hacia su desaparición, hacia su devenir en historia, es decir, en objeto del pasado. En tanto que relato de la institución de la historia a través de la expresión de la aniquilación de la naturaleza, la alegoría tal como la concibe Benjamin es también exposición de la fundación política como problema: la instauración histórica de la legalidad civil, lejos de consistir en la evolución de la legalidad natural, comporta su extinción. La consecuencia inmediata de esta exposición es la imposibilidad de hallar un origen para la formación del poder político fuera de la aniquilación de la vida natural y por tanto la imposibilidad de legitimarlo. Las estructuras jurídicas del estado político



en tanto que instituciones históricas se presentan en la alegoría a través de la privación de la vida de los individuos sobre la cual recae conforme a lo que Bolívar Echeverría define como experiencia barroca de que “la plenitud que buscaba para sacar de ella su riqueza no se llena de otra cosa que de los frutos de su propio vacío” (*Modernidad* 111). Puesto que no hay contrato social o pacto que las legitime, ya que es el pacto mismo lo que se descubre como imposible de legitimar, el problema de la fundación en su planteamiento histórico-natural, expone la falta de legitimidad de toda formación política, pero justamente por ello también su forma caduca; la certeza de que no hay poder político, por fuerte que sea, que no esté condenado a la desaparición.

Una vez expuestas las bases teóricas del concepto de historia natural que formula Adorno conviene ahora preguntarse hasta qué punto desplaza la concepción del modelo de la historia universal. En efecto, en el concepto de historia natural se pone en juego un programa de interpretación del significado histórico en el que las categorías de historia y naturaleza no se postulan como representaciones de un sujeto de la historia o espíritu del mundo. Por el contrario, en la idea de significación histórica que busca Adorno “los elementos naturaleza e historia no se disuelven uno en otro, sino que al mismo tiempo se desgajan y se ensamblan entre sí... todo Ser, o al menos, todo Ser llegado a Ser, todo ser sido, se metamorfosea en alegoría” (7-8) y por eso en la exégesis benjaminiana de la alegoría barroca la posibilidad de reconciliación de historia y naturaleza se invierte en una relación disolutiva. Ahora bien, no hay que entender que semejante inversión histórico-natural de la historia universal supone simplemente la invalidación de ésta última. Ciertamente, Adorno sostiene en *Dialéctica Negativa* que la historia universal

hegeliana “es la ideología de la historia natural” (327). Significa esto que, a pesar de que la idea de la fundación política como constitución plena de un sujeto colectivo suplanta y simula la formación efectiva de la universalidad del ideal republicano, en cuanto que inviste toda relación concreta de producción social de sentido general, es decir, de dato relevante para la comunidad imaginada, es no obstante verdadera. Más aún, en su condición de imagen segregada a partir de relaciones de producción concretas, la estructura totalizante de la historia universal no sólo resulta ser verdadera, sino también necesaria como apariencia.

Y es justo en este punto donde se aprecia el basamento marxista de la formulación que Adorno hace del concepto de historia natural. Pues, en la medida en que la fundación de la comunidad política es indisociable del devenir de procesos naturales de producción aislados en producción social organizada, es decir, de valor de uso en valor de cambio, la fundación histórica de la sociedad es también indisociable de su fundación como naturaleza aparente. En la sociedad moderna se presentan por un lado los individuos como agentes capaces de hacer libre uso de su capacidad de trabajo natural y, por otro lado, la totalidad de relaciones productivas se presenta a su vez como unidad natural colectiva que hace figurable algo así como un principio del poder social, esto es, la nación, o conjunto de los creadores de riqueza social debido a que aseguran su reproductibilidad natural. Semejante presencia es no obstante aparente por cuanto en su emergencia presupone su diferenciación con respecto de algún otro colectivo (no sólo como comunidad que se define, por ejemplo, culturalmente de otra, sino fundamentalmente como la formación de una sustancia de índole puramente social a

partir del trabajo abstracto que llega a diferenciarse de los individuos que participan de ellas), de tal modo que la fundación de lo social como entidad natural se encuentra solapada con la instauración del antagonismo como relación histórica primordial.

Así pues, el concepto de historia natural constituye la inversión de la historia universal en el sentido del descubrimiento de que “la naturalidad de la sociedad capitalista es real y, al mismo tiempo, es apariencia” (*Dialéctica Negativa* 326). Asimismo, dentro de las coordenadas de semejante inversión el problema de la fundación republicana puede apreciarse como el problema que subyace al intento de comprender la liberación de todo un proceso de destrucción y de disgregación de estructuras comunitarias de manera inmanente al proceso de institución de lo social. De nuevo, las nociones de crisis y catástrofe resultan angulares a la hora de captar el sentido de la fundación de lo social, especialmente tomando en consideración que el presupuesto del sujeto colectivo es lo que se esfuma en la articulación histórico-natural. Con ello, se esfuma también la posibilidad de una teoría de la historia como último baluarte de toda tentativa de fundar un canon literario nacional, hasta aquellas que podrían entroncar con cierto marxismo adherido a la fórmula del *Manifiesto Comunista* de que la sociedad burguesa constituye la prehistoria humana como último modo de producción basado en relaciones antagonistas. Frente a esto, el legado de Marx aparece en el planteamiento de la historia natural como teoría de la fundación social, como lo que, siguiendo la interpretación de Felipe Martínez Marzoa, podemos llamar teoría de “la finitud interna” (101) de la sociedad moderna, en fin, como el problema de la fundación de lo social y, específicamente del problema de que la sociedad moderna, en tanto que sociedad

irreductiblemente histórica, sólo pueda constituirse en naturaleza devenida y por ello en sincronía con su aniquilación.

A la luz de semejante resultado, estamos ahora en condiciones de captar en toda su profundidad el sentido y alcance del punto de ruptura que dentro de la historia republicana argentina establece la obra de Martínez Estrada con respecto del pensamiento criollo. La articulación entre historia y naturaleza efectuada en éste último mediante la narrativa de la reconciliación en un sujeto colectivo transhistórico conforme al modelo de la historia universal —recordemos el *Facundo*, como epígono de dicha tradición— se vuelve borrosa considerada bajo el modelo de la historia natural cuya introducción en la historia política nacional es, según sostengo, la contribución decisiva de la intervención de Martínez Estrada. No de otro modo hay que entender la conclusión de *Radiografía de la Pampa*, según la cual “lo que Sarmiento no vio es que civilización y barbarie eran una misma cosa, como fuerzas centrífugas y centrípetas de un sistema en equilibrio. No vio que la ciudad era como el campo y que dentro de los cuerpos nuevos reencarnaban las almas de los muertos” (256). La unidad bajo la cual Martínez Estrada concibe la diferencia entre civilización y barbarie se encuentra desprovista del horizonte teleológico de significación que le atribuye Sarmiento. En cuanto figura transitiva de la fundación republicana, el tópico de civilización y barbarie se despoja de la dialéctica de la reconciliación (la oposición productiva de extremos que añade siempre progreso a la configuración nacional) y se mantiene como dialéctica de la desintegración (la oposición entre extremos produce sólo imagen de nación).

Por consiguiente, el elemento temporal relativo a toda cuestión del origen de la comunidad política pierde el punto metafísico de anclaje (humanidad, sujeto de la historia, espíritu del mundo, etc.). Retomando la terminología benjaminiana, puede decirse que la diferencia entre el pensamiento criollo y Martínez Estrada es la misma que hay entre la expresión simbólica del clasicismo y la expresión de la alegoría barroca. Como establece Benjamin, el clasicismo se resume en la tendencia a la interioridad sin contrarios; “la tendencia propia del Clasicismo a la apoteosis de la existencia no sólo en un individuo éticamente perfecto”, mientras que por el contrario la apoteosis barroca “es dialéctica, pues se consuma en la reversión de los extremos” (376). De ese modo si en Sarmiento la naturaleza-barbarie y la historia-civilización es una oposición que se solventa en la aparición progresiva del sujeto nacional, en Martínez Estrada semejante aparición se consuma en su misma institución temporal. Así pues, frente a la perspectiva fundacional criolla basada en la idea de una constitución progresiva del organismo social como fuente de legitimación, Martínez Estrada habría sentado las bases dentro del pensamiento republicano argentino para el planteamiento del problema de la fundación como cuestión del interregno, según la entiende por ejemplo, Sergio Villalobos, al definirla como “suspensión del relato historicista que convierte al relato del origen en el comienzo de un despliegue teleológico, es decir, de una liberación del mismo origen, que se muestra, gracias a esta proliferación pagana de los *tempi* de la historia, como un remolino vertiginoso” (52). A raíz de la radicalización intrahistórica efectuada a través del concepto de historia natural, la posible referencia a un origen de la república (Buenos Aires 1810, Tucumán 1816, Caseros 1852, Pavón 1861, etc.) como efecto de

legitimación del poder soberano se torna tan apremiante como irresoluble. Dentro de la historia natural de la república que Martínez Estrada diseña como artilugio para la liberación de la historicidad contenida en las estructuras discursivas del pensamiento criollo, la posición ilustrada, según fue definida con anterioridad, constituirá su intento particular por volver a contener el desbordamiento de la historia; aunque inviable, sería un esfuerzo más por recuperar legitimidad para aquello que ha demostrado no tenerla en su origen.

### 3. LA FUNDACIÓN ESPACIAL: DEL DESIERTO A LA CIUDAD

#### 3.1 La abolición de la naturaleza en *Martín Fierro*

Hemos visto en qué sentido la crítica de Ezequiel Martínez Estrada al pensamiento criollo argentino se presenta como una inversión de su idea angular. Ésta resultó ser la idea de historia universal heredada de la filosofía moderna, la cual, ajustada a la experiencia rupturista de mayo de 1810, soporta en última instancia la totalidad de procesos intelectuales a partir de los cuales se sedimenta algo parecido a una concepción de lo nacional. Dicha totalidad se relaciona con la delimitación de un corpus de géneros literarios, la descripción psicológica y etnológica, la compilación y estructuración de un archivo histórico y la estabilización de un código civil de relativa uniformidad.

La constante en semejante despliegue es la insistencia en la construcción de una república bajo la premisa de la progresiva transformación de las cualidades naturales de sus habitantes en formas culturales avanzadas y, por ello, bajo el presupuesto de una mutación de un orden mecánico (en el que las acciones están determinadas por leyes naturales; por el influjo del medio natural) en un orden histórico (en el que las acciones pasan a estar determinadas por la libre voluntad de los hombres y, por ello, puede hablarse de un orden social propiamente republicano). De ese modo, el logro de la armonía social vendría garantizado por la misma disposición teleológica de los organismos individuales a devenir en formas colectivas. El sentido de lo nacional alude justamente a la continuidad transparente entre naturaleza e historia; a una relación universal que es a la vez el patrimonio específico del liderazgo político de un grupo

particular. Frente a semejante premisa se vio, por último, cómo el sentido de la intervención de Martínez Estrada daba lugar a la siguiente inversión: los intentos de creación de nación que suceden a la ruptura revolucionaria no se revelan plenamente bajo la categoría de progreso, es decir, no se muestran como perfeccionamiento de la comunidad política resultante de la evolución de las estructuras naturales. Al contrario, lo que antes calificué como el punto de ruptura de Martínez Estrada con la tradición criolla se sustancia en la tesis de que en la construcción de la comunidad política argentina el tránsito a la cultura se produce como repetición más compleja de las formas naturales. No hay por tanto un proceso evolutivo de la naturaleza a la cultura o del estado de naturaleza al estado social, sino un proceder contradictorio en el cual ambos elementos se destruyen y conservan simultáneamente. De ahí que el gesto de inversión de Martínez Estrada adquiriese la forma del concepto marxista de historia natural. La historia nacional está pensada en su obra como un proceso de construcción social que carece de finalidad histórica. Bajo su prisma la producción de cultura deja de aparecer como causa eficiente y a la vez final de la sociedad y se convierte inmediatamente en el problema de cómo es posible que haya fundación política en general.

Y es precisamente la figuración literaria del paisaje natural uno de los elementos narrativos clave en la fundación discursiva de la república. La representación del espacio en el que transcurrirían costumbres y acontecimientos propios de una forma de vida específica hace posible la idea de un territorio nacional. Así pues, la presente sección habrá de dar cuenta cómo dentro de la configuración del canon literario argentino se libera toda una narrativa de la fundación republicana en clave espacial. Para ello



conviene tener presentes dos de los postulados interpretativos que resultaron de la sección precedente: la cuestión política de la fundación en tanto que crítica del discurso de la nación a través del discurso republicano y la inversión del modelo de la historia universal a través del modelo histórico natural. Discurso republicano e historia natural, revelarán el sentido del discurso nacional argentino y el modelo de la historia universal en términos de regresión mitológica.

En lo que respecta a la cuestión política de la fundación, el primero de ellos establecía que el carácter abstracto del proyecto republicano (igualdad universal bajo leyes propias) se ve siempre necesitado de figuras representativas que traduzcan el sentido de ese proyecto a la construcción de una comunidad política específica. Era así como proliferaba el discurso de la nación. En el caso argentino, éste se precipitaba de manera eminente en el canon literario de Rojas y Lugones, el cual se servía de las temáticas relacionadas con el espacio natural de la Pampa para asentar retrospectivamente un criterio de delimitación de un cuerpo textual. El denominativo “literatura gauchesca” cumple ese papel como dispositivo metonímico en la consideración de la literatura de la nación, puesto que da cuenta del origen de la unidad histórica de una comunidad política específica a través de la construcción simbólica de la vida del habitante natural. A su vez, la Pampa como “metáfora literaria nacional” (González 9) consistiría en la escenificación natural del espacio de dicha comunidad.

El segundo postulado tiene que ver con lo que tipifiqué como el proyecto principal de la obra ensayística de Martínez Estrada. Éste consistía en la inversión del modelo de la historia universal asumido por el pensamiento criollo y continuado por la

construcción del canon de Rojas y Lugones precisamente por su intento de explicar la historia nacional a partir de la evolución de ciertos rasgos naturales que valdrían como origen del cuerpo histórico nacional. Semejante inversión procedería por medio de la destrucción del ingrediente mitológico implicado en el canon de Rojas y Lugones. En efecto, al reducir el proyecto de la igualdad universal a su representación en la naturaleza de un carácter nacional exclusivo, ocultan la universalidad radical del republicanismo y la suplantán por la particularidad de un grupo específico. Así, la delimitación de una forma literaria de la nación tiene como contrapartida la sedimentación de una mitología, es decir, de una figura explicativa de la totalidad que pretende confundirse con la totalidad a la que representa.

A la luz de estos dos postulados, se verá cómo, desde el punto de vista de la idea de espacio, el problema político de la fundación se dirime en torno a la interpretación de *Martín Fierro* de José Hernández. Tradicionalmente considerada como pieza angular de la literatura argentina (en particular, como epítome de lo que, siguiendo a Josefina Ludmer, debe denominarse “género gauchesco”), en ella se juega el sentido fundacional que el espacio adquiere dentro del pensamiento criollo a la par que su inversión bajo el planteamiento histórico-natural de Martínez Estrada. Se verá pues, cómo el esfuerzo, patente de la obra de Lugones (que, como se vio anteriormente, populariza junto con Rojas el pensamiento criollo), por presentar la historia del gaucho *Martín Fierro* como el “padre” perdido de la estirpe argentina será impugnada por la intervención de Martínez Estrada en términos de perversión mitológica en la que se oculta un fracaso constitutivo en el discurso fundacional criollo. En efecto, Martínez Estrada sostendrá que el hombre

natural de la Pampa no es el antecedente salvaje del hombre histórico argentino, sino la expresión de un mundo vital, en sí completamente histórico. Ocurre que la historicidad del mundo gauchesco contribuye a la fundación de la república como naturaleza abolida. La hipótesis en esta sección es que en su lectura del *Martín Fierro* Martínez Estrada detecta, oculta bajo la entronización mitológica de la crítica literaria que sucede a Lugones, el índice silencioso de dicha abolición y explica la fundación espacial como escisión constitutiva, es decir, como producción de territorio fronterizo en un doble sentido: territorio natural irremediablemente profanado y territorio histórico de la nación constitutivamente escindido en dos realidades sociopolíticas y culturales dispares; el campo y la ciudad. La tematización del género gauchesco en Martínez Estrada indicará así el sentido de la inversión del modelo narrativo del progreso derivado de la asimilación de la idea de historia universal asumida por el pensamiento criollo. En particular, podremos comenzar por apreciarla en una confrontación de profundo calado que su *Muerte y transfiguración de Martín Fierro* establece con *El payador*.

El trabajo de gestión cultural que hace Lugones en *El Payador* lo convierte para Martínez Estrada en el corifeo de la crítica<sup>14</sup>, en el sentido de que después de su intervención decisiva entre 1913 y 1916, el sentido textual de *Martín Fierro* queda fijado en su valor como representante nacional, masticado “para la deglución mecánica no solamente del hombre culto promedial, sino del patriota” (*Muerte y transfiguración* 382). De ese modo, Lugones continúa en cierto modo la tendencia del género gauchesco que surca desde los *Cielitos* de Bartolomé Hidalgo hasta el propio José Hernández de extender la literatura nacional de la discusión de salón al consumo popular. No obstante,

Martínez Estrada verá en semejante intento de popularización una representación mítica del gaucho como principio espacial de la república en tanto que fuerza creadora y custodio de un supuesto territorio nacional. Y por ello entenderá que a la relativa popularización de Lugones subyace un engaño masivo en tanto que camufla algo manifiesto sin embargo en el texto de Hernández: la fundación espacial como producción de una situación indecible e indecible del espacio argentino como es la frontera. En ella, los presuntos hombres naturales que para Lugones escenifican la protohistoria argentina, lejos de evolucionar en hombres cultos, se pierden en el desierto como proscritos y se diluyen en la guerra de exterminio contra el indio pampeano como fantasmas.

Es así como Lugones habla de un excedente de fuerza natural con el que el gaucho domeña a la fuerza natural de la barbarie india que construye el ideal estético de belleza; en esa medida certifica el avance de las fuerzas de la cultura a través de una naturaleza que se perfecciona. Por el contrario, en Martínez Estrada la fuerza natural del gaucho produce más bien la fealdad de una civilización que se construye a través de la aniquilación de las biografías individuales, esto es, a través de la proliferación de naturaleza muerta. Mientras que para Lugones el canto de Martín Fierro es el signo de la valorización de la naturaleza como progreso de cultura; el aumento de su significado y productividad (*El Payador* 35), en Martínez Estrada es el remanente de lo que debería haber sido la voz del habitante real de la república; su subalternización en producto de “lo que la censura patriótico-gentilicia le permite decir” (*Muerte y Transfiguración* 38).

No obstante, es cierto que, tanto para Lugones como para Martínez Estrada, la figura de Martín Fierro contiene la clave para comprender la representación del proyecto republicano en su construcción por parte del nacionalismo criollo. En ese sentido, si lo gauchesco constituye la base fundacional de un canon literario es porque responde ante todo a cuestiones que conciernen a la averiguación de la fundación de una sociedad política determinada, es decir, porque significa el artefacto de formación de una *gens* que ya no consta únicamente de vínculos familiares. Por así decirlo, se trata de un género, para el cual la naturaleza no había predispuesto ninguna forma específica y el cual solo puede detectarse en el transcurrir de la historia —en este caso, en la ruptura del orden colonial de la monarquía hispánica—. A este respecto, el trabajo arriba mencionado de Josefina Ludmer, *El género gauchesco*, proporciona un punto de partida ineludible. Por lo pronto, resulta llamativo que en su análisis la noción de género, así como en las cuestiones concernientes a su gestación, precede lógicamente a cualquier categoría literaria. Previamente a la cristalización de su forma, el texto gauchesco está habitado según Ludmer por las fuerzas del uso (por el cual la cultura letrada se sirve de la cultura popular) y la emergencia (por el cual el uso puede delimitarse y definir un origen del género —esta delimitación sería el tramo que va de las guerras de independencia en torno 1810, donde el gaucho aparece como héroe, a la expansión de la república burguesa, después de la batalla de Pavón en 1861, donde el gaucho aparece como fugitivo). De ese modo, la guerra y el lenguaje definen un ámbito genérico de cuestiones para el texto a través de una serie de alianzas, es decir, a través de intercambios contingentes entre

elementos literarios (lo interior a lo letrado-civilizado) y no literarios (la exterioridad oral-bárbara).

Las dos instituciones, ejército y poesía, se abrazan y complementan. El gaucho puede “contar” o “hablar” para todos en verso porque lucha en los ejércitos de la patria: su derecho a la voz se asienta en las armas. Porque tiene armas debe tener voz o porque tiene armas toma otra voz. Surge entonces lo que define de entrada al género gauchesco: la lengua como arma. Voz ley y voz arma se enlazan en las cadenas del género. (Ludmer 27)

De acuerdo a esto, el poema de Hernández cubriría todo el arco de las condiciones de emergencia del género gauchesco en tanto que dota de forma autobiográfica algo que en Sarmiento todavía es ficticio –en efecto, en *Facundo* está “diciendo lo que el género con la voz del gaucho todavía no puede decir” (31). La emergencia del género reviste así una doble estructura: por un lado, en tanto que relato autobiográfico es posible reconocer lo gauchesco en la figura de aquel que entona la payada; por otro, la estructura agónica de la payada disuelve esa misma figura en una comunidad dispersa de proscritos que vagan en el desierto (en ese sentido constituyen la comunidad como desierto y no como *civitas*). Por eso Ludmer da cuenta de un valor doble en las biografías de *La ida*: “dos fronteras que las delimitan y adonde convergen: enfrentar la ley o representarla” (210). La relación fronteriza de oposición y transferencia que configura lo gauchesco (letra/voz, culto/popular, civilizado/bárbaro, legalidad/proscripción) pone de manifiesto las condiciones de formación literaria de un sujeto nacional a la par que las de su borradura como tal. Es justo en este punto donde se puede apreciar la oposición

diametral que rige la diferencia de las lecturas de Lugones y Martínez Estrada en el sentido de que profundizan en el primer y el segundo momento respectivamente. Si en Lugones, *Martín Fierro* es poema épico, en Martínez Estrada es criptograma; si en Lugones el gaucho se sitúa por encima del hombre como un héroe pagano o un condotiero que moldea las fuerzas naturales, en Martínez Estrada lo hace por debajo como un fantasma; si en Lugones es el padre arcaico de la cultura argentina, en Martínez Estrada es su hijo repudiado; en definitiva, lo que en Lugones es el punto de superación, transformación y apropiación de la naturaleza en y por la historia, en Martínez Estrada es naturaleza destruida que regresa hilvanada en los avatares de la historia nacional.

Si se observa más de cerca el caso de Lugones, la presencia del modelo interpretativo de la historia universal en su exégesis de lo gauchesco como poema épico resulta palmaria. Su sentido de lo épico se relaciona estrechamente con la reducción de la universalidad del proyecto republicano a su representación; lo épico, como expresión de la vida heroica de una raza, “no celebra ni canta la libertad y la justicia en abstracto, porque entonces resultaría lírica como aquella que las canta y las celebra a título de principios inherentes a todo espíritu; sino la manera como cada raza combate por dichos principios... de donde resulta que cada patria es una entidad distinta” (*Payador* 27). De ese modo el horizonte igualitario republicano queda escamoteado en el logro particular que un grupo hace de la vida superior. De ahí igualmente la relevancia que para Lugones adquiere la épica como construcción estética: el espectáculo de las fuerzas naturales que luchan por su supervivencia corrobora el progreso civilizatorio<sup>15</sup>. El héroe épico no expresa otra cosa que la transición lineal del estado bárbaro a la civilización por la

capacidad de sumar mayor grado de fuerza natural. Para Lugones los hombres no se civilizan sólo por conservar y desarrollar los sentimientos que vuelven agradable a la vida, sino también por vencer a aquellos que la vuelven ingrata:

La civilización es, ante todo, una lucha contra el dolor, enemigo de la vida; pues el dolor existe, allá donde está la vida contrariada o desviada de su función normal... La contemplación de las bellezas naturales figura, a este respecto, en primera línea. El espectáculo de las propias acciones, cuando estas comportan una amplificación favorable de la vida por el dominio de las fuerzas naturales, viene después. El panorama interno de las emociones y de las ideas, constituye su satisfacción superior de ser inteligente (*Payador* 24).

Desde este punto de vista, Martín Fierro realiza el trabajo de la civilización allí donde más confinado se encuentra en la barbarie. Lugones habla de un componente fronterizo-pintoresco que constituiría al gaucho como sujeto. Su eficacia “consistía, pues, en ser, como el indio, un elemento genuino de la Pampa, aunque más opuesto a él por igual razón, del propio modo que en el mismo suelo brotan la hierba letal y el simple que suministra su antídoto” (53). En ese sentido, en cuanto forma de vida desaparecida con la conquista del desierto, proporciona no obstante la esencia del “prototipo del argentino actual” (53). La historia nacional se representa así en la fuerza natural (bélica) del gaucho. Así, el origen radicalmente fronterizo del género explicitado por Ludmer, queda, tras la operación de Lugones, refundido en una unidad orgánica en estado de progreso. La eliminación histórica del gaucho, porque primero es la montonera que asalta a la ciudad letrada y, después es enviado por ella para defenderla del malón, coincide de ese



modo con la preservación y evolución de su naturaleza que cristaliza en el poema épico en voz del sujeto nacional y principio de la comunidad política.

La consideración de la apropiación de Lugones permitirá captar a continuación la totalidad del alcance de la interpretación que Martínez Estrada lleva a cabo del poema de Hernández. Frente al presupuesto evolucionista que Lugones toma del modelo de la historia universal, la lectura de Martínez Estrada se caracteriza por incidir en cómo Martín Fierro es ante todo el relato de una abolición perpetua de la naturaleza, es decir, de las características naturales que deberían de procurarle su condición de sujeto de voz y punto de origen físico de la escritura. En ese sentido, lejos del canto del héroe épico, se trata más bien de una biografía fallida; lejos de constituir el punto de unión del espacio nacional con su delimitación territorial, significa su fragmentación como individuo fronterizo. Con todo, la unidad de la naturaleza que en Martín Fierro se escinde es no obstante reconocida por Martínez Estrada, si bien no en la forma de la épica de la guerra de Lugones, por medio de la interpretación de la obra de Hudson; justamente como posibilidad de “restitución de la verdadera biografía” (*Mundo maravilloso* 181).

Martínez Estrada halla en Hudson el ideal del hombre natural cuya formación no estaría mediada por las fuerzas sociales de la cultura. Esto ocurre de una forma aún más radical que en Jean-Jacques Rousseau y en Henry David Thoreau, en el sentido de que mientras “para ellos la naturaleza es un bálsamo para paliar sus aflicciones, en cambio en Hudson entramos en ella como a través de un especialista que jamás hubiera salido de ella como madre común” (126). Es así como el sentimiento de nacionalidad por el cual el individuo se siente parte de un destino colectivo y que en Martín Fierro se

experimenta como naturaleza dejada atrás en Hudson aparece como una recuperación y liberación originaria.

El sentimiento de la nacionalidad en Hudson, tan hondo, estaba ligado exclusivamente a sus recuerdos: casa, familia, campo, animales, flores, vecinos, costumbres, rasgos personales y característicos; pero de ninguna manera a la historia, a la política, a ningún dato de los que configuran a la nación. Su añoranza del país en que había nacido y vivido treinta y tres años era, limpiamente, el de la “querencia”. Sin duda no hay patriotismo de mejor calidad que ese. Pero no es el que nosotros cultivamos ni el que nos gusta que los demás practiquen; pues nuestro patriotismo es militante y de cultivo. Es, en pocas palabras, un aspecto belicoso de la pasión política, en que cierta dosis de fanatismo de índole religiosa se le combina para tornarlo cáustico y cerrado.

*(Mundo maravilloso 135)*

En ese sentido para Martínez Estrada el género gauchesco constituye la exposición del fracaso de la posibilidad de una nacionalidad no mediada por los usos de la institución humana y ligada al sentimiento de la vida en común. Se trata de una biografía que no ha sido interrumpida por los objetivos de la civilización, de una nacionalidad libre de las exigencias del sacrificio que imponen las instituciones humanas; libre por tanto de las figuras de representación política. Así, Martínez Estrada enfatiza la espontaneidad pedagógica de la naturaleza en Hudson, quien contrapone “al poder normativo del Estado el poder formativo de la naturaleza” (273). En la sencillez de la vida que retrata Hudson, ni las fuerzas de la cultura son instrumentos de dominación

de las fuerzas naturales, ni la comunidad aparece como resultado de algún tipo de superación del estado de naturaleza. Al contrario, historia, sociedad y cultura humanas comparecen como un elemento más del paisaje natural. Observa Martínez Estrada que “para Hudson un hombre tenía el mismo interés que un insecto” (203). La indiferencia que las relaciones humanas en Hudson exhiben en relación a cualquier otra forma de vida natural permitiría imaginar la nacionalidad como sentimiento de pertenencia inmediata a una serie de bienes compartidos con el resto de seres, esto es, una nación como hospicio presente y no como promesa de futuro.

En ese sentido el legado de la literatura de Hudson que interesa a Martínez Estrada es el de la figura de una nación despojada de su función de representación política en la medida que no prefigura un “nosotros” fuera de la sensación, que por ejemplo Richard Lamb en *La tierra purpúrea* experimenta en todas las paradas de su aventura, de que podía haberse quedado a vivir en todas ellas para siempre. Es así como la nación en Hudson se confunde con el entorno inmediato de la acción del individuo y por ello con la biografía. Y es justamente la naturaleza biográfica de Hudson aquello cuya abolición constituye la historia de Martín Fierro. En cuanto tal, ésta ya no puede albergar ninguna base autobiográfica por mucho que sea el primer intento decidido en la literatura gauchesca de situar por completo al gaucho en una posición enunciativa. Pues, en efecto, ésta es ante todo reminiscencia; “un símbolo desprendido de toda representación literal, fidedigna: es el destino mismo, la configuración de una existencia desdichada” (*Muerte y transfiguración* 53). Su historia es la del individuo barbarizado en el proceso de su incorporación a la imagen nacional. Lo autobiográfico está diluido en el

hecho de que podría ser el relato de cualquiera. Y por cierto que sólo de ese modo expresa un destino colectivo. Afirma Martínez Estrada que la literatura gauchesca “toma esos residuos recortados de la imagen expurgada de la nacionalidad y construye con ellos un paisaje, un ambiente, una sociedad, una condición humana” (*Mundo maravilloso* 135). La formación biográfica del personaje en Hudson, aparece en Hernández como existencia fragmentaria de la colectividad. La vida simple de Martín Fierro en la estancia; lo que la vida del habitante de provincias solía ser, forma parte de un pasado y solo comparece como producto de la destrucción del proceso histórico de socialización en el recuerdo del personaje. Es por eso que la lectura de Martínez Estrada de Martín Fierro resulta fundamental para poner de manifiesto la catástrofe inherente al modelo de la historia universal. Esta ilustra la fundación histórica del territorio, en tanto que forma física de la nación, como abolición, borradura y sacrificio del hombre natural y morador originario de la comunidad política.

Siguiendo la interpretación de Martínez Estrada, la abolición de la naturaleza en Martín Fierro puede constatarse en el texto de Hernández a través de al menos tres modalidades. Estas se expresan en las formas fundamentales de relación existencial que Martín Fierro despliega con su medio: la forma de su percepción temporal, la forma de su expresión lingüística y la forma de su tipología psicológica. Estas tres modalidades dan cuenta de la formación de una conciencia histórica, es decir, de una forma de interacción con su medio social, la cual ya no encaja con un prototipo heroico, sino, más bien con la tipología del resentido, de aquel que introyecta como mala conciencia su conversión en sujeto social. La tesis fuerte de Martínez Estrada es que Martín Fierro es

un poema evasivo “en que la intención de cantar la verdad es reprimida, y en que una *censura* de magnitud nacional estrangula la voz” (587). Como individuo resentido, su intención de denunciar la catástrofe de la representación política en la que “los poderes institucionales se comportan como padres desnaturalizados” (588), se ve siempre reducida a su experiencia de males que aparecen accidentalmente; ni Fierro, ni ninguno de los gauchos del poema son para Martínez Estrada héroes o rebeldes, sino “seres agrestes en una sociedad agreste,” que en última instancia añoran “la protección paternal del gobierno o del estanciero” (588). Así pues, pasaré a continuación a comentar estas tres modalidades para ver, finalmente un último proceso de abolición que concierne, no tanto al poema en sí mismo, sino a su pasaje al terreno de la literatura y su conversión en objeto de la tradición crítica posterior.

En cuanto a la primera modalidad, Martínez Estrada destaca, al igual que Lugones, la textura primitiva del texto de Hernández; el efecto que provoca sobre el lector de ser un documento arcaico de la cultura. Nada anecdótico hay en él, ningún rostro, ninguna historia personal prevalece sobre la configuración de los hechos, “que tiene más fisonomía que la faz de las personas que intervienen en ellos” (*Muerte y transfiguración* 261). En efecto, en el poema de Hernández el tiempo lineal y evolutivo de las acciones que en él transcurren (la temporalidad propia de la novela) se encuentra engullido por el pasado y hay que notar que, de cara al contexto de la gestación de la moderna República Argentina en torno a 1880, el relato de Martín Fierro no es distinto del *intermezzo* de la liquidación del gaucho en el peón de chacra (599). Lo vivo del poema es algo dejado atrás ya desde su puesta en marcha en la escritura de Hernández.

No obstante, constituye el efecto específico de la intervención de Lugones la posibilidad de atribuir una esencia al personaje de Martín Fierro. La operación por la cual vincula el sentido popular del poema a una ejecución de tipo heroica, habilita su tesis sobre la naturaleza épica del poema. En efecto, para Lugones, el poema de Hernández mantiene el eco de la poesía grecolatina en la medida en que instaura una nueva sensibilidad masiva; “la creación de nuevas formas vitales que resultan de un orden, nuevo también, impuesto por la inteligencia a los elementos preexistentes” (145). De ese modo, el pasado mítico que evoca el canto del gaucho se ubica en una secuencia evolutiva en la cual el gaucho constituiría el eslabón clave en el cual la naturaleza se sobrepuja y deviene en un organismo superior. Martín Fierro es para Lugones la personificación de la “vida heroica de la raza” (*Payador* 165) en la cual una comunidad demuestra su capacidad para someter a las fuerzas de la barbarie e imponer su propia forma social de conservación. El pasado formal que rige toda la composición de Martín Fierro no sería para Lugones absoluto, sino relativo a un continuo, a la raza como expresión natural de una colectividad histórica. La dimensión interpretativa del poema que pone en juego Lugones se entrelaza aquí con las exigencias del proyecto republicano criollo en la configuración de su discurso nacional. Afirma Lugones sobre el papel del gaucho en la historia nacional lo siguiente:

Producto definido sin ninguna contrariedad, en un medio que tenía absolutamente por suyo, pronto había llegado a la posible perfección dentro de aquel.

Subsistiría. Mientras las condiciones ambientes permanecieran, y ello no había de durar, pues al ser la Pampa el inmediato elemento para la expansión para la

civilización ciudadana, ésta la transformaría, no bien saliera de la quietud colonial, hasta convertirla, como es hoy, en la comarca rural más adelantada de la República. Su desaparición es un bien para el país, porque contenía un elemento inferior en su parte de sangre indígena; pero su definición como tipo nacional acentuó en forma irrevocable que es decir, étnica y socialmente, nuestra separación de España, constituyéndonos una personalidad propia. (*Payador* 55)

El gaucho es para Lugones el elemento diferencial en cuya aniquilación heroica se constata el progreso de la naturaleza a la sociedad. Al concederle valor monumental, le atribuye también una función a la forma pretérita del poema como origen de la nación argentina. Pues bien, en una oposición diametral se encuentra la lectura de Martínez Estrada, para quien la temporalidad vivida de Martín Fierro constituye más bien la experiencia de una escisión y separación absolutas con respecto de una naturaleza originaria, es decir, con respecto de una naturaleza biográfica de los personajes a la manera en que ésta aparece en Hudson. En consecuencia, la fundación de la sociedad acontece como desarraigo primigenio. La condición de desterrado (*Muerte y transfiguración* 647) agota por completo la condición existencial de Martín Fierro. Por lo pronto, esta lectura entraña una toma de partido por los versos iniciales del poema en oposición a la lectura épica de Lugones. Ésta vería en la reminiscencia del gaucho un orden natural predispuesto para el relato de un origen, es decir, la invocación a los dioses:

Pido a los santos del cielo,  
que ayuden mi pensamiento.

Les pido en este momento  
que voy a cantar mi historia  
me refresquen la memoria  
y aclaren mi entendimiento. (Hernández 111)

Sin embargo, para Martínez Estrada el inicio del canto expresa una separación insorteable con el origen, una naturaleza que se ha vuelto inhabitable; el hombre, desvelado por una “pena extraordinaria” (111). Así afirma que “mucho —si no todo— está expresado en esos versos iniciales” (*Muerte y transfiguración* 53). Veremos que en el acto rememorativo inicial del poema está ya todo y ello debido a que todo el poema traza un mundo que ha sido aniquilado y que, por tanto, su verdad no puede ser ofrecida al lector de otro modo que como expresión de lo que no está; desde el silencio y como criptografía. Frente a la lectura épica para la cual el pasado es restitución de un origen auténtico, la hermenéutica que pone en funcionamiento Martínez Estrada constituye justamente el cuestionamiento del valor de dicha restitución, esto es, la pregunta acerca de qué se pierde, se mancilla o se destruye en ella; todo aquello relegado al silencio sería entonces lo más relevante.

Desde un punto de vista histórico, es cierto que Martín Fierro describe algo específico del proceso de modernización de la República Argentina y que siguiendo a Marx puede denominarse “acumulación originaria”. Este consistiría en el abandono de formas productivas simples a través la separación de los productores de sus medios directos de subsistencia, (*Capital* 895). En el caso argentino, éste se materializa por una abolición de las irregularidades comerciales en el sistema ganadero colonial y su



maximización a través de su concentración en manos de una burguesía agropecuaria que convierte a los antiguos chacareros en peones (Álvarez 71-72). Así Martín Fierro se ve separado de sus actividades de corral -que todavía no son trabajo en sentido estricto, sino justamente actividades genéricas (*Muerte y transfiguración* 549)— y llevado al ejército en un proceso de socialización y maximización de la fuerza productiva. No obstante, ese mundo dejado atrás que constituiría la materia del canto evidencia un significado más profundo, no ya solo como figuración de la transición entre modelos productivos, sino como ilustración de contradicciones inherentes a la fundación de toda comunidad política. Martínez Estrada distingue entre dos grados en la evocación de Martín Fierro:

Cuando mantiene el tono de la añoranza pura y el pasado reverdece melancólicamente, y cuando se actualiza con su material anecdótico para reproducirse en el presente, silabeado en sus pormenores. La narración tiene ese poder de suprimir el tiempo y de traer a presencia del que escucha, por transparencia del narrador, los acontecimientos, y aun de hacernos olvidar que todo es evocado en una pública remembranza. (*Muerte y transfiguración*\_144)

En ellos se entrelaza la experiencia actual del cantor como desarraigo de su mundo originario al que objetualiza y el contenido del canto como descripción de ese mismo mundo como sustancia destruida. El tiempo del canto se estructura en una repetición pura o una memoria fundante; no explica cómo se llega al conflicto con las instituciones sociales desde la vida del hombre natural, sino que las instituciones y la destrucción del hombre natural son una y la misma cosa. La historia es naturaleza destruida y la naturaleza solo puede recuperarse como reiteración de esa destrucción. Esto es

manifiesto en la estructura de la *Ida*. Repárese en la evocación melancólica general de la comunidad natural del pago:

Yo he conocido esta tierra  
en que el paisano vivía  
y su ranchito tenia  
y sus hijos y mujer  
Era una delicia ver  
como pasaban sus días. (Hernández 115)

Ésta aparece seguida de su interrupción:

¡Pero aura... barbarida!  
la cosa anda tan fruncida  
que gasta el pobre la vida  
en juir de la autoridá. (120)

A su vez, el pasaje a la historia personal de Martín Fierro repite esta secuencia, pasando a formar parte inmediatamente de forma de vida colectiva aniquilada:

Tuve en mi pago en un tiempo  
hijos, hacienda y mujer  
pero empecé a padecer/ me echaron a la frontera  
¡y que iba a hallar al volver!  
Tan solo halle la tapera. (122)

La simultaneidad con la que la vida natural se esfuma y las relaciones sociales se hacen patentes como conflicto entre la autoridad y el fugitivo anuncian una falta de

fundamento para lo social o, al menos, apuntan al hecho de que éste no puede radicar en ningún principio espontáneo. El origen de lo social sobreviene como mal en la vida rural de los productores originarios. Kafkianamente, el personaje es incapaz de explicar o tomar parte en las fuerzas que le convierten en miembro de las instituciones de la república. Así, por ejemplo, Martín Fierro explica que es capturado en la pulpería por “manso” (122) y se pregunta si acaso sufrió ese castigo “tal vez por culpas ajenas” (124). Instanciadas en las figuras del Juez de Paz primero y del jefe de pelotón después, las autoridades sociales aparecen justificadas por sí mismas, sin vínculo alguno con lo que el gaucho pudiera reconocer en su marco vital y por ello convirtiéndole en matrero desde el inicio de la historia. Es la ausencia de un origen claro del poder y su sola instanciación arbitraria en el representante lo que hace amenazante el poder social, “son eslabones de otros eslabones de una cadena sin fin –acaso circular-; todos ellos proceden por su cuenta, sin responsabilidad personal; pero es ese proceder por su cuenta lo que nos advierte que están eslabonados indisolublemente a un sistema catenular. La investidura es una franquicia para cometer tropelías” (*Muerte y transfiguración*, 646). No es por tanto casual que uno de las primeras intenciones sea la de justificar su condición de “gaucho perseguido” (Hernández 114); el inicio es por tanto el intento de encontrar un origen de sus desgracias a la vez que la certeza de que esa explicación ha sido ya dada en su contra; de que “su destino ha sido ya decidido” (*Muerte y transfiguración* 67). El “estado nativo de injusticia” (642) que se percibe en Martín Fierro, de “descomposición constitutiva del Estado” (643) es la revelación sintomática de que su origen no estriba en un perfeccionamiento de las relaciones comunitarias arcaicas o rurales, de que no hace a

los ciudadanos mejores; de que, en fin, la conversión del hombre en sujeto de la política y en portador de la cultura no se lleva a cabo sin su sumisión como súbdito de un poder superior.

Y por eso también afirma Martínez Estrada que el único retrato fidedigno de Martín Fierro debe de encontrarse “en los archivos policiales, sea el propio o el ajeno” (73). La tesis de Martínez Estrada de que la institución social alberga una condición radicalmente corrupta en tanto que representa a la comunidad política a la par que la suplanta se deriva en gran medida de la lectura del poema de Hernández. El principal indicativo de esto es que el tiempo biográfico del poema sólo se percibe en lo que tiene de crónica, declaración policial y testificación ante el lector como de un tribunal se tratase. La fórmula narrativa “realista” del *Lazarillo de Tormes* reaparece en Martín Fierro de manera sumamente sugerente, esto es, como “pretensión de pasar por real” (Rico 46). Si bien es cierto que Lázaro parece aspirar a algún tipo de absolución (tal vez de tipo moral), mientras que Fierro sólo puede asumir que su sentencia se ha ejecutado de antemano, en ambos casos es relevante la configuración de una realidad como efecto de una superposición, es decir, por medio de un relato biográfico cuya progresión narrativa se ejecuta por su suplantación en figuras que invisten el poder social: Lázaro y Fierro no constituyen sustancia social, sino su negativo; la figura en la que se aprecian las contradicciones de las instituciones sociales. Como afirma Martínez Estrada, en *Martín Fierro* “la realidad es obliterada por esa visión, las cosas se evocan a través de sus versos, contra toda deducción lógica” (257). Existiría así en Martín Fierro un “residuo literario” (261) que indicaría que el contenido del canto no es sólo materia de

un mundo históricamente desaparecido, sino también borrado del relato histórico mismo del cual desaparece. Por eso Martínez Estrada distingue entre el realismo de los materiales de Martín Fierro y la toma que hace Hernández de los mismos, por la cual el contenido se sublima.

Todo lo que cuenta corresponde a la vida verdadera (y no es nada halagüeño para el crítico patriota), pero lo que comenta el personaje ya corresponde a lo literario. Siempre es la interpretación lo malo. Hay en Hernández un *élan* hacia lo legendario, y el acomodo del cantor harapiento en los cánones del héroe, la metamorfosis de un ser real en un ser ideal ya está operada en su Martín Fierro. Por eso debemos tomarnos este trabajo de discernir lo histórico de lo legendario, apartar en dos capítulos distintos el gaucho y lo gauchesco. Todavía dentro del gaucho, lo histórico y lo humano (bien interpretado), y dentro de lo gauchesco lo genuino, típico y adscrito. (*Muerte y transfiguración* 358-359)

De acuerdo a esto, lo más revelador de la experiencia de Martín Fierro no es sólo la desaparición histórica de su mundo rural y su tránsito a la memoria, sino el sentido que esto tiene en el poema como la muerte de ese mundo. En virtud de ella, el tono de reminiscencia de la payada se confunde con la declaración en un ajusticiamiento. Sólo así se entiende, como se verá más adelante, que la crítica hubiera hecho un monumento de un texto de esencia subliminal. En efecto lo que sería material audible solo para quienes han sido sacrificados por el progreso social es apropiado por sus representantes en forma de arquetipo nacional; lo catastrófico de la fundación republicana que quiere

contar la voz del poema debe encontrarse oculto en la mitología nacional que sobre ella superpone la censura patriótico-criolla.

La profundización en el aspecto subliminal del poema es lo que conduce a la segunda modalidad de la abolición de la naturaleza en Martín Fierro, la cual tiene que ver precisamente con la función de la voz y todo lo relativo a sus condiciones de emisión. Martínez Estrada expresa esto de diferentes maneras: la oralidad del poema no es la de la epopeya, sino la del criptograma, la expresión de su contenido no usa la dramaturgia, sino la ventriloquía. En definitiva, lo característico de la voz que ejecuta el canto y todo su contenido narrativo está censurado y es desde el comienzo un producto de la amenaza de determinados poderes sociales. Por eso insiste frente a Lugones en que en el lenguaje del gaucho no se manifiesta la belleza de la narración heroica, sino la fealdad de esa censura; “lo feo que pinta, encubre lo más feo que calla” (*Muerte y transfiguración* 38). La verdad del canto y el verso sólo sería accesible tomando en consideración algún tipo de silenciamiento. Esto es manifiesto en la conclusión de la *Ida*, que Martínez Estrada toma en toda su literalidad: “he relatao a mi modo, males que conocen todos, pero que naidés contó” (Hernández 190), el robo de las tierras del gaucho, su reclutamiento, su destierro y persecución que cuenta el poema son los males conocidos, pero no el peor de todos ellos, que se presupone como amenaza: la totalidad del entramado de las fuerzas de la sociedad y la cultura, al cual Martín Fierro nunca llega a acceder.

Según esta hipótesis, la célebre discusión que Borges entabló con Lugones acerca del valor fundacional del poema de Hernández, no sólo no saca a la luz la cuestión de la

censura en el poema, sino que prescinde por completo de cualquier problemática en torno a las relaciones entre voz y escritura y por ello entre cultura popular y cultura letrada. En efecto, la crítica a la tendencia esencializante propia del nacionalismo de Lugones neutraliza la problemática de la voz popular al limitarse a señalar que en la constitución de cualquier género literario median elementos artificiales. Por su parte, de la mano de Borges leemos que “los poetas populares del campo versifican temas generales: las penas del amor y de la ausencia, el dolor y el amor, y lo hacen en un léxico muy general también; en cambio, los poetas gauchescos cultivan un lenguaje deliberadamente popular, que los poetas populares no ensayan” (“Discusión” 268). Con ello, vigoriza sin embargo un esencialismo de lo universal al interpretar que el sentido de lo popular en la literatura se reduce a su construcción a través de formas literarias generales (el verso, la elección de léxico, etc.). Siendo obvio que en toda configuración de literatura popular median elementos previamente constituidos por otras formaciones culturales y en relación de intercambio universal entre estas, Borges se desentiende por completo de la cuestión central acerca de cómo efectivamente lo popular se sitúa en relación de subalternidad y dependencia con respecto de lo letrado, es decir, cómo la censura de la voz popular sería un componente constitutivo de toda configuración de literatura popular y género literario nacional, cayendo por tanto en una “evasión de la historia” (*Muerte y transfiguración* 383). Por el contrario, la hermenéutica de la oralidad en el *Martín Fierro* de Martínez Estrada está dedicada a analizar esa misma situación de la voz popular.

Martínez Estrada advierte acerca del orgullo con el cual se manifiesta el canto de Martín Fierro, “la manifestación lírica de su coraje” (*Muerte y transfiguración*\_61). La comparación del canto del gaucho con el brote del “agua de manantial” (Hernández 113) señala una virtud específica en él que radicaría por un lado en la claridad y transparencia de su relato a la vez que en expresar un anhelo de libertad.

nacer como nace el peje  
en el fondo de la mar...  
vivir tan libre  
como el pájaro en el cielo. (114)

Esta reivindicación propia de la voz, que llega incluso a la arrogancia, sirve por sus propias características de espontaneidad y transparencia como denuncia en el relato. La mistificación del orden de vida republicano en la figura de la autoridad política ofrece en la voz del cantor la posibilidad de una denuncia. Desde la claridad, inocencia y libertad, el hombre natural ya no representa un estrato de la vida social, sino que la constituye en su forma contradictoria, es decir, como administración de la violencia de los líderes frente a los liderados. Cuando Martín Fierro manifiesta ante el oficial del ejército entre risas que “no he recibido ni un rial” (138) ejecuta esa virtud de denuncia de su canto y pone de relieve en consecuencia el sentido originario de la institución republicana: la producción de barbarie como exterioridad subalterna de la cual se distingue y a la vez se afirma como cuerpo nacional. Fuera del hecho anecdótico de que en la historia personal de Martín Fierro la institución republicana se personifique principalmente en el ejército –en algún momento Martínez Estrada define al poema



como “poema de milicias más que un poema civil” (501)—, lo relevante estriba en cómo desde la óptica del cantor la superación del estado natural operada por el progreso civilizatorio puede apreciarse como estado de guerra civil perpetua; la jerarquía disciplinaria del ejército revela así la presencia de un derecho de conquista del fuerte frente al débil dentro de los márgenes del entramado civilizatorio y en esa medida una reiteración de los poderes naturales en la vida de la república.

Pues bien, esta revelación de la voz del cantor en momentos puntuales del poema habría de poner en cuestión lo más profundo de los ideales criollos. En la transparencia del canto la cultura como perfeccionamiento de las cualidades naturales se retrata como artificio en el que se suprime la voz natural misma. Por eso cuando Borges minimiza la relevancia del efecto de oralidad de los poetas gauchescos pasa por alto lo que en ese efecto se está jugando, al menos para Hernández: pergeñar un horizonte de crítica de la cultura letrada criolla. Martínez Estrada detecta esto como un uso del habla campesina que contiene implícito “cierto rebajamiento general de los recursos expresivos que contiene todo idioma culto” (*Muerte y transfiguración* 209). En ese sentido, la alianza que según Ludmer constituye el género gauchesco alcanzaría en Hernández un punto de ruptura y por ende pondría el punto final al carácter nacional de dicho género. Y en la medida en que exhibe una contradicción inherente tanto en la fundación de la República Argentina como en la función general de la cultura el uso de la voz del gaucho expresa una “sublevación” (*Muerte y transfiguración* 38) que es a la vez “una fuerza orgánica del hombre civilizado” (350). En favor de la misma cultura, se ve obligada a cuestionar incluso a sus productos más valiosos. El poema deviene así un manifiesto contra toda

literatura como entretenimiento de salón, una “sátira de la civilización” (250) que denuncia a la manera de Rousseau en el discurso a la Academia de Dijon el germen decadente de la cultura.

Sin embargo, la función crítica de la voz natural tampoco segrega para Martínez Estrada una figura alternativa al proyecto civilizatorio criollo. Téngase presente que en el análisis de la estructura temporal del poema se evidenciaba la forma pretérita del recuerdo y su actualización en la voz como signo de simultaneidad de la destrucción de la naturaleza e institución de lo social. Por eso la voz de Martín Fierro no puede expresar en modo alguno la recuperación de esa naturaleza perdida, menos aún en forma de sujeto popular resarcido de la censura que el sujeto letrado le impuso. Y por eso su voz no puede ser nada parecido a un origen de la lengua nacional si no es desde una transfiguración de la misma en clave mítica, la cual, por ejemplo, vería en el final de la *Vuelta* a Picardía, Fierro y sus hijos como metonimia del pueblo natural reunido en lugar de un efecto del mismo aparato de la cultura, es decir, la producción de un conjunto de proscritos.

El *Martín Fierro* no configura una lengua nacional, argentina, sino una lengua de región (la llanura), de clase (el peón de estancia) y de sociedad (los campesinos ganaderos). Es instrumento de expresión de una clase campesina, de un orbe rural sin cultura, de reducidas ideas, de pasiones simples y vehementes y sin ninguna necesidad estética ni retórica. Es también el habla del estanciero — Hernández lo era—, en cuanto éste forma parte con la masa de los individuos

hablantes de esa región. Pero si juzgamos su contenido, su *sensorium*, el habla del *Martín Fierro*, no es la del estanciero, sino la de sus subordinados.

¿Quiénes quisieron encontrar en el *Martín Fierro* una lengua nacional?

Aquellos mismos que ansían lo nacional, lo propio. Los mismos que la rechazaron luego, advirtieron que no tanto es la lengua de una zona, sino la lengua de una clase; que lo que expresa el poema no es lo que corresponde al concepto político-religioso de lo argentino. (*Muerte y transfiguración* 215)

Efectivamente el registro oral sobre el que se erige el poema de Hernández es registro también del proceso de formación de la república nacional como imposición de una clase sobre otra y, en ese sentido, registro de la presencia silenciosa de los subalternos en la clase dominante. Esto implica lo que antes calificué como una incapacidad, propia de la obra de Kafka, de acceso epistemológico a la totalidad de mecanismos de dominación que constituyen el aparato letrado criollo en la misma capacidad de denuncia de la voz del gaucho. Martínez Estrada insiste en que *Martín Fierro* denuncia la injusticia siempre que la ve. Pero afirma también que ésta no puede trascender lo anecdótico. *Martín Fierro* no puede explicarse la realidad de la frontera: “¿yo no sé por qué el Gobierno/ nos manda aquí a la frontera...” (Hernández 142) de la cual sin embargo es arquetipo biopolítico: fuerza descualificada de trabajo que tiene que ser sometida y a la vez instrumentalizada para luchar contra el indio; enemigo y a la vez aliado del progreso civilizatorio. Considerando que en *Martín Fierro* el canto es la memoria que preserva dentro del estado actual de la cultura el estado presente de una destrucción natural (el orbe rural campesino reducido a su servicio a la civilización criolla, por así decir, el

hombre natural reducido a lacayo, aquel que le hace el trabajo sucio al letrado), su figuración épico-literaria como héroe nacional no puede ser sino una transvaloración que suplanta y oculta el fenómeno de la naturaleza abolida como coste que los individuos tienen que pagar por participar del progreso social. De ahí que Martínez Estrada sentencie lo siguiente:

Martín Fierro es un poema evasivo en que la intención de cantar la verdad es reprimida, y en que una censura de magnitud nacional estrangula la voz. Comprendemos, pero no leemos. La suerte de Martín Fierro no prueba sino un destino, la vida de un hombre. De muchos, pero cada vez de un hombre. La sociedad no existe allí; las costumbres se dan por reflejo o por ausencia, cuando no por contraste con una ausencia. Se supone que el mundo existe, y que es peor que el que vemos, pues esos males fronterizos tienen su epicentro en otras regiones; se supone que la poca tierra que recorre Martín Fierro se dilata a miles de kilómetros a su alrededor, y hasta se siente que ése es solo el rescoldo del infierno. No habló Martín Fierro de las guerras civiles, ni de los despojos en gran escala que practicaba el gobierno, entreteniéndose en las minucias de la ratería y en algún crimen de boliche. Es claro que esos pequeños males localizados permitían la impunidad a los grandes males generalizados. Lo que Martín Fierro añora es la protección paternal del gobierno o del estanciero, esa otra orfandad del que no tiene ocupación fija. Esos poderes... No los vio el pobre Martín Fierro, para quien en 1879 las cosas seguían lo mismo, valiente en arriesgar su vida, pero no su verdad. Martín Fierro no es un rebelde, sino un desdichado. Su

instinto de libertad atañe a su cuerpo, le pertenece al cuerpo como la facultad de andar. Tampoco son rebeldes Cruz ni Picardía. Son seres agrestes, en el seno de una sociedad agreste, en un mundo agreste. (588)

Con esta declaración alcanzamos la tercera modalidad de la abolición de la naturaleza en Martín Fierro, la cual tiene que ver precisamente con esta condición de ser agreste que la lectura épica oculta en la imagen del héroe nacional. A este respecto, puede comenzarse por notar cierto ingrediente naturalista en el poema, sobre el cual, por cierto, Eduardo González Lanuza construye su particular “bestiario”. Se trata, en efecto, de un proceso de animalización psicológica del hombre natural en el poema por el cual Martín Fierro no ilustraría un símbolo de la tendencia de la naturaleza al progreso histórico, sino que justamente lo representa como retroceso. En ese sentido, si bien González Lanuza pone de manifiesto la animalidad en el poema como cuestión relevante para su análisis literario, lo restituye sin embargo a su comprensión épica cuando ve en él una temática “pastoril” (13) y por tanto la presencia de lo animal en él como signo de una civilización primigenia. En efecto, antes mencioné cómo en la propia comprensión de su canto Martín Fierro se comparaba con el ave y con el peje en tanto que seres libres. Pero de nuevo, hay que reparar en que esa libertad pertenece al orbe rural desaparecido y que a su exposición melancólica se superponen siempre los fines de las instituciones sociales encarnados en autoridades concretas. Por eso el relato del hombre natural del recuerdo tiene que ser interpretado como efecto y consecuencia de la animalización que sufre en su relación con la autoridad. Así hay una voz que narra el relato que hace:

un gaucho perseguido

que padre y marido ha sido  
empeñoso y diligente  
y sin embargo la gente/  
lo tiene por bandido. (Hernández 114)

Dicha voz se contrapone a la denuncia y exigencia de lo justo y, por ello, es censurada y rebajada. De nuevo, en el pasaje en el ejército en el cual Martín Fierro demanda su paga, se observa cómo el oficial responde que “la paga ya se acabó/ siempre has de ser animal” (137). La reducción del gaucho en el entramado de la cultura a forma de vida máximamente natural no coincide entonces con la preservación idílica en la memoria del pago. Por el contrario, esta última ha de entenderse como consecuencia de la anterior, la naturaleza salvaje a la que el aparato civilizatorio criollo expulsa al gaucho aparece compensada en la memoria del canto como deseo de regreso al hogar, esto es a una naturaleza habitable. Pero como ocurre en el poema, el reencuentro de Martín Fierro con su familia en la *Ida* no es más que la certificación de la abolición de esa naturaleza preservada en el recuerdo ejecutada por la propia civilización, la cual se constata a su vez como máquina de producción de la naturaleza salvaje, ruda, agreste; como se verá en la parte siguiente, como producción de naturaleza destructiva que por tanto ha de ser conquistada, acumulada e historificada en forma de medio. La contraposición entre la naturaleza idílica y la naturaleza salvaje ilustra en el poema lo que Martínez Estrada denomina “*facies* antitéticas del hombre” y muestran “el punto de intersección de una psicología áspera y hostil y de otra mansa y servicial” (67). En definitiva, se certifica el prototipo psicológico del gaucho no como héroe nacional, sino como ser agreste; he aquí

el sentido de la forma animal en el poema de Hernández. Al llegar a su pago después de su desertión en el ejército, oímos lo siguiente de la voz de Martín Fierro:

No hallé ni rastro del rancho;  
¡sólo estaba la tapera!  
¡Por cristo, si aquello era  
pa enlutar el corazón!  
¡Yo juré en esa ocasión  
ser más malo que una fiera! (Hernández 146)

Como signo de la conservación de la naturaleza destruida en la historia, Martín Fierro exhibe el carácter psicológico del resentido; aquel que interioriza el daño causado de la cultura, la imposibilidad de su satisfacción en una pulsión de muerte. Es en ese sentido que la destrucción constitutiva de su naturaleza biográfica lo convierten para Martínez Estrada en un ser agreste y no en un héroe nacional. Ahora bien, esto no significa que el sentido del poema de Hernández como canto que refleja la contradicción de una república que se constituye secretamente por medio de una instrumentalización de la barbarie y se presenta públicamente como triunfo de las fuerzas civilizatorias no esté, por así decir, en condiciones de contribuir a semejante ocultamiento. En otras palabras, si bien para Martínez Estrada la lectura épica de Lugones consiste en un falseamiento y una suplantación del carácter de revulsivo crítico del Martín Fierro contra la cultura, no por ello hay que concluir que dicha lectura carezca de fundamento. Ocurre que ese fundamento se encuentra en los bordes mismos del texto, en el momento en que el texto de Hernández deviene objeto del canon literario nacional. Existe una modalidad más de

la abolición de la naturaleza en Martín Fierro y se relaciona con las intenciones de sus lecturas posteriores. En particular, se relaciona con las condiciones para la reappropriación cultural del poema que impuso la lectura épica de Lugones, las cuales se apoyan en esta condición de Martín Fierro como ser agreste, como habitante que es también vándalo y fugitivo, como sujeto de voz cuya habla es evasiva, cuando no censurada, como tipo psicológico humillado y, en general, como forma de vida espectral en la medida en que es portador de un mundo aniquilado. Del hecho de que la biografía natural de Martín Fierro aparezca de un solo golpe confiscada en el poema, en definitiva, de su condición de nuda vida, sacan provecho no sólo las figuras restantes de la civilización que el poema personifica literariamente, sino también las fuerzas actuales de la crítica literaria, los constructores y representantes de la nación.

La conversión de Martín Fierro en héroe nacional, aunque falsa en su sustancia interpretativa, es sin embargo verdadera para Martínez Estrada como aniquilación de la verdad contenida en el poema, de la presencia subliminal en él de la historia del proyecto republicano criollo como un plan de sacrificio del país rural. Para Martínez Estrada la censura patriótico-gentilicia que registra en el poema se prolonga también en la labor interpretativa posterior (incluso más allá de la desaparición del propio Martínez Estrada, en ese sentido, su crítica a la lectura épica del poema adquiere tintes proféticos) en tanto que está mediada por el culto nacionalista instaurado por Lugones. De ahí que compare a los comentaristas con evangelistas y administradores de la fe (*Muerte y Transfiguración* 383). Una muestra palmaria de esta crítica continuadora de Lugones puede encontrarse



en un coetáneo de Martínez Estrada como Carlos Alberto Leumann, quien insiste en ver al poema como el indicio de la independencia nacional (*Poeta creador* 153).

Rastros de la idea de la construcción de un mito popular iniciada por Lugones perdurarán incluso con el surgimiento de una crítica que se quiere más rigurosamente filológica y menos anclada en los problemas políticos nacionales. Esta crítica insiste en el carácter de denuncia de la obra de manera similar a Martínez Estrada; no obstante, entiende que esa denuncia contiene, siquiera tendencialmente, el retrato de un mito popular que constituiría la base para la reconstrucción de la nación de la república burguesa criolla de 1880 y su fracaso con el golpe militar de 1930. Así Alejandro G. Losada liga el carácter de crítica social a un destino nacional colectivo. Según éste, lo anecdótico en el poema vale como “tipo general de existencia” (63) y la historia personal del gaucho descubre “lo pasional como situación general” (78). Por su parte, para Julio Mafud la crítica social de Martín Fierro coexistiría con la idea de que “la familia es la única autoridad que subsiste en el poema” (73), como único reducto frente al gobierno impersonal de las instituciones republicanas. Incluso para Noé Jitrik, quien detecta una ambigüedad en el canto de la payada como medio de comunicación y a la vez de interrupción, habla de una “configuración de una base ideológico-intencional” (28) en el poema que en la *vuelta* apuntaría al descubrimiento de una sustancia ética de la comunidad colectiva y el abandono de su aspecto de panfleto antiunitario.

Junto con la interpretación filológica, la interpretación que Carlos Astrada lleva a cabo a través de los términos de la filosofía existencialista europea será, por último, la que insista de manera más decidida en semejante redescubrimiento de la comunidad

colectiva como comunidad existencial. Es cierto, que Astrada no asigna al mito exactamente el mismo valor que Lugones. Mientras que para éste es el momento de perfeccionamiento de un conjunto racial definido, según Astrada es la forma primigenia de conciencia colectiva que una comunidad adquiere en el transcurso de su existencia, “el conjunto o totalidad de supuestos y enunciados emocionales de nuestra comunidad humana, relativos a su finalidad implícita, que ella tiende a alcanzar como auto-comprensión histórica de su ser y de sus efectivas virtualidades” (*Mito gaucha* 82). No obstante, es notoria la manera en que se ampara en la lectura de Lugones justamente por reemplazar su basamento positivista (el gaucha se extingue en favor del progreso de la cultura) por uno basado en la idea de comunidad existencial, como memoria histórica colectiva, “de modo que el gaucha no ha muerto. Estará pues siempre vivo, insuflando su modalidad anímica en cualquier empresa que pueda y deba llamarse argentina” (*Tierra y figura* 101). Para Astrada carece de relevancia la singularidad biológica del gaucha, lo decisivo estriba en su función práctica por la cual los individuos pueden tomar conciencia de la vida colectiva.

Efectivamente, desde el fondo plástico del mito de los argentinos, tal como se nos ofrece en la vivencia pampeana de Martín Fierro, surgen los lineamientos rudimentarios de esta lucha, el imperativo de retomar la tarea olvidada de levantar sobre la Pampa, bajo la Cruz del Sur, una auténtica comunidad, justa y libre, y asentada en lo vernáculo.

Martín Fierro, en su altivo disconformismo y como protesta contra la hostilidad y la injusticia de una comunidad que, regulada por intereses foráneos,

desconoce sus derechos y le impide centrarse en sedentariedad productiva, lleva una existencia errante y en su desesperación hasta se interna en la extensión desértica. (*Metafísica de la Pampa* 33-34)

La discusión en torno a la falsedad de su representación mitológica (si fue el héroe de la independencia nacional o su primera víctima) resulta ser entonces secundaria en lo relativo a su potencial simbólico como vivencia intrahistórica, por lo demás condición de posibilidad del ideal igualitario republicano, a saber, que los hombres estén dispuestos a asumir en sus fines privados los fines de la colectividad. En el sentimiento mitológicamente expresado por Martín Fierro de abandono y de rechazo social de las clases subalternizadas por el nacionalismo criollo construido tras la república burguesa de 1880 halla Astrada el reducto existencial que haría posible discursivamente la reapropiación de la imagen nacional por esas mismas clases.

Como señala Guillermo David, la operación de Astrada consiste precisamente en la inscripción del existencialismo de *Ser y tiempo* en la temática propia del corpus literario argentino de la cual resulta una basculación en torno a “un destino incierto sujeto a decisión colectiva de la nación” (David 178) y, por ende, un concepto de comunidad existencial, esto es, de república como tarea futura. La presencia en la obra de Astrada de un doble código, esto es, por un lado, un código de lectura interna mediado por el vocabulario de Heidegger y, por otro, de lectura externa mediado por la noción peronista de comunidad organizada (Donnantuoni Moratto 46) modera el esencialismo de Lugones a través de la idea de un sentimiento de comunidad intrahistóricamente constituido. De ese modo, el mito haría posible una verdadera

fundación republicana en tanto que integración progresiva de los expulsados de la comunidad política<sup>16</sup>.

Ahora bien, por cuanto el marco existencialista diseñado por Astrada conserva en cierta medida el postulado del progreso (la comunidad política como tarea), no deja por ello de transigir con el mal originario que el texto de Hernández denuncia y encubre lo silenciado en él con el estandarte nacional. Desde la interpretación de Martínez Estrada habría que decir que Astrada permanece todavía aferrado al modelo de la historia universal. En efecto, la imagen del retorno de Martín Fierro a la sociedad expresa una expectativa de satisfacción que en última instancia oculta el mal originario que causa su destierro. Por eso repite el acto crucial de la lectura épica de Lugones, entronizar como héroe al gaucho para ocultar el origen intrínsecamente perverso de la fundación de la comunidad política en cuerpo nacional. Así leemos la siguiente conclusión de Martínez Estrada: “lo que no tolerábamos era el estado social abominable, que deformaba al gaucho, y por eso concluimos no tolerándolo a él. Para crucificarlo, antes lo coronamos como a un rey. Era preciso optar entre ese estado social y político abominable o su víctima. Mitificar a Martín Fierro, abstraerlo de ese mundo, era olvidar ese mundo, cerrar los ojos ante su triste espectáculo” (*Muerte y transfiguración* 268).

En la conversión del texto de Hernández en textura arquetípica para una idea de nación se consuma el acto de sacrificio que silenciosamente se pronunciaba en aquel. Lo que en el poema es originariamente censura y destierro de la república, en su administración crítico-filológica es transvaloración en sentido nietzscheano: ya no tenemos la crónica del gaucho de los males que aquejan a la república, sino su sacrificio

como un testigo impertinente y su elevación a mito para purgar semejante sacrificio originario. En definitiva, “para matar a Martín Fierro, que era un testigo impertinente, hubo que destruirlo por su conversión en mito heroico y patriótico. Para que vuelva a vivir no basta con resucitarlo: hay que transvalorarlo” (270). En vista de la caracterización de la obra ensayística de Martínez Estrada como inversión del pensamiento criollo de la que parte este trabajo, ésta puede plantearse como intento de transvaluación crítico-ilustrado de la transvaluación nacionalista criolla.

### 3.2 La frontera y la producción del territorio nacional

La lectura de Martínez Estrada de *Martín Fierro* pone en juego un desplazamiento conceptual ineludible para pensar el problema político de la fundación republicana. Si el contenido esencial del poema de Hernández radica en lo que calla la voz del habitante de la geografía destinada a ser espacio de la nación, es decir, en un efecto de censura y transferencia inherente a la producción de cultura, entonces la construcción efectiva de la república como unidad política diferenciable conlleva la expulsión de cierto colectivo o cierta forma de vida; en definitiva, se trata la proscripción de la biografía de ciertos individuos. A su vez, se puso también de manifiesto cómo esa misma proscripción se representaba en el modelo de la historia universal (codificado en clave épica por Lugones y la crítica literaria subsiguiente) como mitología del progreso, esto es, como transvaloración del sacrificio histórico del individuo en naturaleza perfeccionada del conjunto nacional.

La configuración de la nación argentina resulta entonces posible a través de la purificación del sacrificio individual en una imagen de la colectividad. De ahí que el progreso histórico alegorizado por la épica de Lugones sea invertido en Martínez Estrada como abolición de la naturaleza. Lo subliminal en *Martín Fierro*, su aspecto de biografía silenciada, expresa que la institución de la sociedad política no surge, ni evoluciona, de la naturaleza, sino que coincide con el acto mismo de su supresión. La fundación republicana resurge en la siguiente fórmula problemática: el origen de la república sólo puede sondearse a través de la producción de imagen que, en cuanto tal, es de suyo

representación de una naturaleza colectiva, es decir, destrucción y su suplantación de la biografía de los individuos que la componen.

Asimismo, el problema de la fundación entronca con el concepto de historia natural. Pues la naturaleza es de antemano histórica en tanto que se manifiesta en su desmoronamiento (censura, expropiación y persecución del gaucho) y la historia es de antemano natural en tanto que se manifiesta en la estructura cíclica y regular que adquieren las instituciones sociales (ejército, policía, derecho, etc.). Así pues, en lo que concierne al origen de la representación de la nación en su respecto espacial, se verá cómo de la interpretación de lo gauchesco de Martínez Estrada se deriva una consecuencia decisiva: la frontera y lo fronterizo en tanto que límite territorial resulta ser anterior a lo que, por así decir, podría denominarse la geografía física sobre la cual se asienta un colectivo humano. Del mismo modo que la institución de la sociedad política coincide con la abolición de la naturaleza, así también la institución del territorio nacional coincide con la neutralización de toda diferencia físico material del paisaje en el artificio de la frontera.

En ese sentido, parto de las aseveraciones de Liliana Weinberg de Magis en su trabajo sobre *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*. Para esta autora, el carácter de borde o margen accidental que la frontera pudiera tener para Hernández y sus contemporáneos, en Martínez Estrada está interpretada como “consustancial con el gaucho, lo conforma: no sólo lo desvirtúa, sino que influye en la conformación de una determinada visión del mundo” (109). Dicha visión está expresada en la sensación de vacío informe que neutraliza los fines de la sociedad y que experimentan Fierro y Cruz

al adentrarse en el desierto al final de la *Ida*: “algún día hemos de llegar, después sabremos a dónde” (Hernández 187). Así pues, la frontera como origen de la imagen del territorio nacional resultará ser la manifestación de su estatuto radicalmente suplementario; lo que Martínez Estrada en *Radiografía de la Pampa* define como el comienzo y conclusión de la historia y la especie (7).

La categoría de territorio puede en efecto ser comprendida como la condición espacial a priori de toda sociedad política, esto es, es constitutivo de toda sociedad el delimitarse y diferenciarse en una unidad física y especialmente en cuanto que su constitución se lleva a cabo como producción de la imagen nacional. En suma, la sociedad política no se asienta sin idea nacional y a su vez la nación no puede ser imaginada sin una figura territorial determinada. Por ello, no es absoluto casual que los textos fundacionales de la historia argentina partan de la descripción física del paisaje. Más aún, el simbolismo del desierto resulta ser una figura narrativa constante en las diferentes manifestaciones textuales de la Generación del 37. Desde la descripción idealista de Esteban Echeverría, para quien el desierto “inconmensurable, abierto y misterioso” (*Cautiva* 125) expresa lo sublime de la naturaleza, al ingrediente determinista que le añade Sarmiento al afirmar que “las llanuras preparaban las vías al despotismo” (*Facundo* 61), el desierto funciona en el pensamiento criollo como símbolo natural del avance de las fuerzas históricas del progreso. Ya sea como escenario de la guerra entre el indio y el cristiano, entre la provincia y la metrópoli, o entre la civilización y la barbarie en general, la linealidad de la extensión pampeana traduce en



clave espacial la linealidad del progreso contenida en el modelo conceptual de la historia universal.

El nexa por el cual la geografía física de un espacio dado deviene visible como terreno de la nación es una cuestión que sin embargo requiere de ulteriores clarificaciones. Por lo pronto, téngase presente que la simbología del desierto a la que recurren invariablemente los intelectuales del 37 en *Radiografía de la Pampa* ya ha dejado de ser, por así decir, objeto de los sentidos y por ello remisible a algo así como una descripción fisionómica. Para Martínez Estrada la llanura del desierto se encontraba ante todo en las cabezas de sus moradores originarios; aunque da idea de espacio, su significado no es nada intuitivamente espacial. Expresa por el contrario una relación histórica, a la cual puede llegarse por medio de la observación de una función biológica de adaptación. Si lo pintoresco del desierto que vemos en Sarmiento y Echeverría (a veces placentero y a veces amenazante) presupone ya un sujeto nacional preestablecido en tanto que observador “desde la historia” de ese paisaje natural, en Martínez Estrada está remitido a su génesis, a un punto complejo en el que se produce una mimesis con la naturaleza a la par que su investidura histórica de significado. A eso sirve la idea de lo reptiliano de Keyserling, tan presente en *Radiografía de la Pampa*: “para penetrar en tal naturaleza inexpresiva, debe poseerse una conformación adecuada a ella, susceptible de deformarse, de aplanarse, de hacerse ancha, y silvestre, si ya no lo es. Las infinitas posibilidades de ser cualquier cosa con éxito, demuestran bien pronto al viajero que sólo puede ser una; y ése es el momento de capitular o de partir” (*Radiografía* 106). Considerando la naturaleza imaginativa de América, es decir, su relación de borradura

con el mundo anterior y a la vez como imagen de lo radicalmente nuevo, veremos que el fundamento para la percepción espacial que descubre la hermenéutica de Martínez Estrada consiste en las relaciones de propiedad hipostasiadas como sentido de existencia. El sentido de la percepción territorial se deriva de la función de propiedad y no al revés; América, antes que subsistir como extensión natural, “tiene dueño: es propiedad y no libertad; el propietario es también una fuerza oculta, lejana. Desde lejos impone al aventurero una manera de trabajar, de existir, de resignarse, de aceptar” (106).

Si bien es condición lógica para pensar la fundación de la sociedad política -pues lo social presupone poder soberano y la soberanía presupone límites físicos— la categoría de territorio no ostenta valor absoluto, no al menos en su carácter empírico. Previamente a cualquier fragmento geográfico subsisten relaciones, no siempre observables, que lo definen como tal. Así lo presupone un concepto de territorio tan amplio como el del geógrafo Edward Soja: “it is a behavioral phenomenon associated with the organization of space into spheres of influence or clearly demarcated territories which are made distinctive and considered at least partially exclusive by their occupants or definers. Its most obvious geographical manifestation is an identifiable patterning of spatial relationships resulting in the confinement of certain activities in particular areas and the exclusion of certain categories of individuals from the space of the territorial individual or group” (19). El territorio indica una relación social lógicamente anterior al segmento de espacio físico sobre el que se pone en juego. Es en ese sentido que una consideración suficiente de la idea espacial de la nación tiene que comenzar por deshacerse de cualquier supuesto de inmediatez en ella. Dicho de otro modo, en tanto

que condición física, el territorio no es nada que preexista con anterioridad a las relaciones políticas de división, control y subordinación de un conjunto social determinado, hasta incluso si éstas entrañan su propia escisión y destrucción, es decir, desde su constitución formal hasta su posible desmoronamiento material en la guerra civil. En función de esto puede apreciarse que el sentido pintoresco que los intelectuales criollos atribuyen al territorio, es decir, como trasfondo en el que se desarrolla el organismo nacional contiene una naturaleza cercenada de antemano por la intervención en ella de las fuerzas históricas de la civilización. En su descripción objetiva como escenario de la guerra (guerra civil entre provincias, guerra de conquista contra el indio y guerra entre estados soberanos) la naturaleza descriptible del territorio es inmediatamente sustituida por la producción de imagen física de la nación.

La descripción del territorio nacional coincide por tanto con la indagación de las condiciones históricas de su producción como imagen de la república en términos de extensión. Por ello, la ordenación cartográfica de las temáticas del poema de Hernández que observamos en *Muerte y transfiguración de Martín Fierro* debe de interpretarse en términos puramente productivos, en consonancia con lo que Henri Lefebvre denomina “la verdad del espacio” (*Producción del espacio* 70). Ésta pasa por no ser nada reducible a términos locativos, es decir, a nada que tenga que ver con un valor absoluto del concepto de espacio. La consideración que esboza Lefebvre parte de una crítica general del presupuesto objetivo del espacio, esto es, considerado bien como una condición para que haya cosas, bien como una cosa producida; en definitiva, como lo que para la conciencia burguesa es “sustancia nacida de la naturaleza (o más

específicamente de un territorio con fronteras naturales. Esta sustancia se concibe formada a lo largo del tiempo histórico” (165) y por ello en consonancia con el concepto pintoresco de los intelectuales criollos. Por el contrario, para Lefebvre se trata de una categoría inherente a las relaciones sociales y a sus fuerzas productivas por igual (141). El espacio natural sólo puede conocerse entonces como territorio históricamente producido y por ello objetivado en relaciones políticas.

En conformidad con el concepto de historia natural, Lefebvre definirá al territorio como “naturaleza politizada” (*Espacio y política* 50). Su representación como escenario de desarrollo histórico del organismo nacional resultaría ser por tanto la figura ideológica de la naturaleza abolida y suplantada por imágenes territoriales. A esto justamente apunta la concepción de la Pampa de Martínez Estrada como naturaleza inexpresiva y extensión indefinida: en tanto que momento de evolución de la naturaleza en historia la Pampa no dice ni muestra nada. Contra el presupuesto evolutivo de los textos fundacionales de la historia nacional, que, como en *La cautiva*, presentan al espectador una naturaleza inundada de espíritu, Martínez Estrada afirma que “la llanura no le sugiere ningún sentimiento estético que pueda expresar con palabras ni por otros medios. Únicamente el de la soledad. Las llanuras no configuran un paisaje convenido; no está hecho, y se le tiene que coordinar con uno mismo” (*Muerte y transfiguración* 405). *Martín Fierro* sería el momento en el corpus literario nacional en que el espacio como paisaje estético comparece como la inexpresividad abstracta del territorio; el paisaje en él se reduce a cuatro versos, el cielo, el campo y el desierto, (408), de ahí “la fuerza increíble de lo abstracto en el Poema” (412) que produce la descripción como una

ilusión, “como si le dijéramos al lector que tampoco hay nada real en el Poema y que su lectura ha sido un sueño: no lo creería” (412). El espacio natural no aparece si no es ya apresado dentro de un esquema determinado de dominación social.

La producción del territorio intrincada por completo en el conjunto de relaciones sociales de producción implica ante todo la carencia de neutralidad en su posición, es decir, su carácter de medio para algún tipo de operación del poder político. De acuerdo a ello su objeto específico no es nada que pudiera relacionarse con la naturaleza perenne del paisaje, sino que pertenece a la naturaleza viva del organismo que tiene que devenir en sujeto político, esto es, que debe de ser capaz de organizar y prever sus funciones vitales de manera regulada y exitosa para su supervivencia. Así es como el territorio deja de ser el escenario de despliegue de un poder político para confundirse con él en tanto que conjunto de medios y funciones. Dentro de esta concepción productiva del espacio sobresale la interpretación de Michel Foucault, para quien la adquisición de relevancia de cuestiones relativas al espacio en las cuestiones de gobierno provoca todo un giro en la concepción del poder político en la cultura occidental. En efecto, el origen de la sociedad moderna puede detectarse a través de un cambio en las relaciones entre súbdito y soberano. En éstas, el soberano ya no es “quien ejerce su poder sobre un territorio a partir de una localización geográfica de su soberanía política” (*Seguridad* 44). Al contrario, tiene que ver justamente con un efecto de supresión de la naturaleza pintoresca y su conversión en objeto de aplicación de una serie de técnicas que aseguren su desarrollo planificado:

Es algo que tiene que ver con una naturaleza o, mejor, con la interferencia, el enredo perpetuo de este medio geográfico, climático y físico con la especie humana, en cuanto ésta tiene un cuerpo y un alma, una existencia física y moral; y el soberano será quien tenga que ejercer su poder en ese punto donde la naturaleza, en el sentido de los elementos físicos, interfiere con la naturaleza en el sentido de la especie humana; en ese punto de articulación donde el medio se convierte en determinante de la naturaleza. (44)

El territorio se convierte así en función soberana o, de otro modo, la relación entre ciudadano y poder soberano se diluye en la producción de relaciones espaciales. Para Foucault, la consecuencia de esta conversión es la aparición de la noción de población como categoría política fundamental. En tanto que operación de la cual resulta un ordenamiento físico determinado, la fundación de la república impone la consideración biológica del sujeto político previa a su consideración jurídico-moral. La población es según Foucault “algo muy distinto de una colección de sujetos de derecho diferenciados por su estatus, su localización, sus bienes, sus responsabilidades, sus oficios; tenemos un conjunto de elementos que, por un lado, se inscriben en el régimen general de los seres vivos, y por otro, ofrecen una superficie de agarre a transformaciones autoritarias, pero meditadas y calculadas” (101). Con ello se descubre un elemento oculto en el relato del origen de la comunidad política como libre renuncia del individuo de su poder natural en favor de la constitución del poder soberano. Concebido a través de procedimientos de organización territorial, el tránsito del estado de naturaleza al estado civil que presenta el

relato del pacto colectivo, reaparece como supresión y borradura de cualquier relación de naturaleza.

En la historia argentina este conjunto de procedimientos tiene un nombre muy específico: la frontera, no como diferencia entre rasgos del paisaje, sino justamente como dispositivo de diferenciación entre conjuntos de poblaciones, de adquisición y distribución de bienes materiales y, en fin, de jerarquización de bienes políticos. La frontera describe la técnica de gobierno propia del primer proyecto exitoso de homogeneización espacial iniciado por la élite porteña tras derrotar a Urquiza en 1861 y que culmina con su asentamiento fáctico alrededor de 1880. En efecto, lo que históricamente se conoce como “conquista del desierto” resulta ser consustancial al proceso de fundación de la república. Para Martínez Estrada, la frontera que dibuja la travesía de Martín Fierro configura la óptica adecuada para percibir el origen de la unidad espacial de la nación como escisión, separación y conquista de otro espacio que queda significado en el interior de la república como espacio del bárbaro, esto es, la naturaleza destinada a ser abolida como condición misma de la fundación política.

Es sabido, que si bien su imagen se prolonga a lo largo de toda la producción literaria del siglo XIX el espacio político argentino no alcanza una figura estable sino tardíamente, aproximadamente setenta años después de la proclamación de independencia en el cabildo de Buenos Aires. A su vez, lo que con semejante estabilización se produce es justamente la desaparición del orbe rural de la provincia como modelo productivo según se analiza en *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*: el espacio de la estancia, no sólo forma local de subsistencia, sino también como

“institución, y entre sus legisladores el primero fue Rosas” (424). Contra este modelo, avanza la expansión de Buenos Aires, no ya como provincia tras la batalla de Caseros (que supuso la ruptura de las élites porteñas con el proyecto federal de Urquiza), sino como nuevo poder económico metropolitano en alianza con el capital trasnacional por el cual los modelos de economía de subsistencia de las provincias se refundirán en un programa nacional de explotación agropecuaria dirigido desde la capital. Dentro de este proceso de mutación económica el dato político fundamental es la apropiación de la nacionalidad que las élites centralistas de Buenos Aires llevan a cabo mediante la imposición de su poder económico y militar durante las presidencias de Mitre, Sarmiento, Avellaneda y Roca. El presidente de la nación ejercía también de ese modo la función del conquistador y de ahí el hecho paradójico que señala Tulio Halperín Donghi de que la república se unificara a través de la separación definitiva de la provincia de su capital durante el mandato de Roca: “la Argentina es al fin una porque ese Estado Nacional, lanzado desde Buenos Aires a la conquista del país, en diecinueve años ha coronado esa conquista con la de Buenos Aires” (*Nación para el desierto* 144).

Si bien es cierto que, como indica Natalio R. Botana, los gobernantes provinciales mantuvieron en todo momento su reserva de mando político sobre las municipalidades (*Orden conservador* 125), un dato sobresale de entre todo este proceso: la forma federativa definitiva de las provincias argentinas consistió en la expansión fáctica de la ciudad de Buenos Aires. Elevada a entidad federativa, materialmente configura sin embargo un principio de supremacía de la ciudad como centro de la nación. Traducido a la cuestión de la producción del espacio este hecho crucial se



traduce en la subsunción del espacio orgánico de la provincia bajo el proceso de extracción y acumulación de riqueza de la capital convertida en metrópoli interna<sup>17</sup>. El orbe rural deviene territorio nacional en tanto que expansión de la acumulación abstracta de valores de uso: la dualidad de las guerras civiles entre la provincia, y Buenos Aires, entre federales y unitarios, se disuelve en el crecimiento abstracto de la ciudad. Todo lo que no es ciudad es orilla, una vacuidad cuyo valor radica únicamente en que en algún momento pasará a ser contenido de la ciudad<sup>18</sup>.

En consecuencia, la producción del territorio nacional no debe entenderse tanto como el resultado de las guerras civiles (la imposición del modelo centralista porteño frente al modelo de la confederación de provincias), cuanto como plan de colonización del campo por la ciudad cuyo procedimiento era la guerra de conquista. Dicho de otro modo, antes que la contingencia histórica (el choque antagónico entre civilización y barbarie según lo narran los intelectuales del 37), la anarquía del siglo XIX brota de las necesidades del proyecto de las élites criollas, del proceso mismo de inscripción de la república en cuerpo nacional. En efecto, al borrar el modo de vida tradicional de la provincia, subleva al jefe de estancia en caudillo —el sindicato del gaucho<sup>19</sup>—, la operación del letrado comienza por producir el espacio rural como espacio de guerra, asignándole con ello el valor de lo bárbaro, susceptible por tanto de ser revalorizado y reapropiado como valor cívico, quedando finalmente inscrito en la historia del progreso civilizatorio. Para Martínez Estrada la frontera es este procedimiento espacial y el texto gauchesco, en tanto que literatura de frontera, constituye ante todo la textura sobre la cual se inscribe el territorio nacional. Ciertamente, el gaucho es el granjero, que en 1810

es reclutado y nobilizado para luchar por la futura república para ser finalmente expropiado por nuevos modelos de acumulación. Forma así dentro del proyecto de la república nacional criolla “el elemento advenedizo, aleatorio, y jamás se lo consideró en calidad de “clase” (la clase de los desclasificados)” y por eso hacia 1880 “setenta años después de la Independencia, su suerte, echada ya en tiempos de la Colonia, no había variado” (*Muerte y transfiguración* 534).

A su vez, otro elemento completa la esencia de lo fronterizo en tanto que procedimiento letrado de producción espacial. David Viñas señala que, junto con las guerras contra los caudillos provinciales, las luchas de los indios del Chaco y la Patagonia contra los ejércitos de Buenos Aires han de ser vistas como elementos complementarios (*Indios* 22). El trabajo, *Indios, ejército, frontera*, de Viñas pone de manifiesto una regularidad que concierne a la correspondencia entre la unificación del territorio nacional y la formación de un capitalismo dependiente de los intereses de potencias extranjeras. República nacional y economía neoliberal requieren históricamente para Viñas la configuración de un territorio mediante la borradura de un conjunto de habitantes. Por eso recalca que los indios no serían para la historia nacional otra cosa que el antecedente de los desaparecidos del proceso de reorganización nacional entre 1976 y 1981, es decir, justo un siglo antes (*Indios* 18), cuando el discurso de legitimación de la República Roquista se presenta como el cierre necesario de la conquista de América.

De ahí que Viñas interprete que “la literatura de frontera no es otra cosa que el párrafo final en el largo discurso de la conquista” (61). Guerra contra la provincia y

conquista del desierto coinciden dentro de la inteligencia criolla en ser los factores de perturbación de la paz nacional. Por eso en la construcción efectiva de la república nacional la conquista resulta ser un elemento discursivo ineludible en el lema roquista de “paz y orden” y de la construcción de un territorio “sin tiranías ni comuna” (Julio A. Roca 199). En esta retórica, la frontera revela la pacificación como exterminio; el indio “no tiene pasado porque no tiene porvenir; ocupa meramente el espacio que llena su cuerpo, vivo o muerto, y como el animal, aun en sociedad desarrolla una vida que no sobrepasa los límites de sus sentidos. Nace y muere clandestinamente” (*Radiografía* 85)

A este respecto, la caracterización que hace Martínez Estrada de Martín Fierro como “poema de milicias” más que un poema civil (*Muerte y transfiguración* 501) contiene la clave para entender el sentido productivo de la frontera. El gaucho ocupa justamente la posición del elemento contingente, móvil, que sirve como fuerza material para la independencia de las repúblicas americanas y a la vez como fuerza material de extirpación de todo lo indígena de la concepción del americanismo (*Muerte y transfiguración* 626). Es en ese sentido que lo subliminal de lo gauchesco revela el origen mestizo de América, a la vez que lo convierte en tabú; el mestizaje, dice Martínez Estrada “no fue un proceso natural, de fatales circunstancias que se aceptaran, sino, desde sus comienzos, un acto imperativo y violento, que amalgamó un resentimiento de desprecio” (529).

Entendido como fuerza material el gaucho es expresión de la frontera no sólo geográfica -en tanto que producción de la división entre terreno civilizado y terreno salvaje— sino también histórica entre el hombre salvaje y el hombre civilizado en la

cual el primero resulta de un acto de borradura originaria del primero, como signo de la naturaleza producido en el proceso de la conquista. Para Martínez Estrada el texto gauchesco revela justamente ese signo como naturaleza abolida. Por eso su interpretación como documento de frontera se opone a la interpretación que ve en él una épica, es decir, una protohistoria nacional. En su origen fronterizo el territorio nacional resulta ser así un área fantasmal en la cual sus habitantes naturales –gaucho e indio– “flotan en esa línea divisoria sin arraigo material no moral, son seres fronterizos, especie de mestizaje de dos formas de vivir, más que de dos razas” (413).

La literatura de frontera constituye así un cuestionamiento de la legitimidad de la formación del territorio nacional y con ello, del canon literario que así lo justifica. El prisma de la frontera que ofrece el poema de Hernández es ante todo para Martínez Estrada el alegato de un viejo urquicista frente a los próceres de la república nacional de 1880: el hecho crucial de la federalización de la ciudad de Buenos Aires atenta contra la idea de república federal y reduce la posibilidad de un pacto territorial a una dualidad entre la nación-ciudad y el campo-barbarie, el cual se reduce a su vez a reserva de excedente para la primera.

El pacto republicano se descubre en la frontera como espíritu de conquista de tierra. Con ello cobra pleno sentido el significado no espacial de la formación del espacio argentino: la figura territorial de la división entre ciudad y desierto condensa el significado histórico de la propiedad como fundamento de la construcción social. Pero entonces, el proyecto de la igualdad republicana se ve corroído por un elemento constitutivo suyo: el deseo del individuo de mejorar sus condiciones de existencia de

asegurar su propiedad. Dicho de otro modo, el propietario quiere la vida en común, sólo en cuanto que garantiza y asegura su deseo de apropiación; desde la frontera el burgués se revela entonces como conquistador (*Indios* 80) y, en definitiva, como resentido con respecto de su propia sociedad.

Así es como la tierra americana constata para Martínez Estrada un fracaso inherente a la fundación de la República Argentina, y ello, no por alguna suerte de determinismo, sino porque históricamente América se construye en la razón occidental bajo la idea de la posibilidad de la adquisición y valorización ilimitada: América como extensión vacía e inexpressiva ilustra metonímicamente el fundamento del tránsito de toda sociedad a su forma moderna; su devenir en imagen en un “enorme cúmulo de mercancías”. El mito del hombre que encuentra la riqueza en su inmigración a América “que vino a conquistar un mundo que no le ofrecía nada más que riqueza” (*Radiografía* 185) -mito que como muestra Viñas fue también decisivo para el crecimiento de la República Argentina a comienzos del siglo XX— encubre para Martínez Estrada el mal fundacional, la condición de pobreza constitutiva del rico en el miedo a perder lo que adquiere y por la cual el horizonte igualitario republicano de vida colectiva es secretamente despreciado. El miedo antiguo de América se actualiza, así como miedo al pobre, como la necesidad de excluirlo de la nación:

El pobre entre nosotros no tiene el derecho de su pobreza, sino que es mirado como un ser que defrauda, que transmite la mala suerte. Con su presencia rompe, como el indio desnudo ante el conquistador, un supuesto previo de la riqueza como pago del riesgo. Si recibe ese aprensivo desdén, es porque vive como

llamada intempestiva que rompe el sueño. El pobre es el destructor de ideales, y la muerte, infinita, como la del que cae en la trinchera. Por eso el pobre es siempre nuevo en el seno de una sociedad que vive violentando su verídica realidad. Forma parte de una realidad que no se quiere mirar como realidad, de esa realidad que se teme. (*Radiografía* 186)

La idea de propiedad y la relación de miedo sobre la que se constituye determina en última instancia el sentido general de la frontera como medio de producción de territorio nacional. En ese sentido determina también el surgimiento de la ciudad como sistema de acumulación<sup>20</sup>; es decir, como la contraparte del sistema de la censura y la eliminación que constituye a la provincia como borradura y extensión ilimitada.

### 3.3 Buenos Aires: la República suplantada

La relevancia que Martínez Estrada concede al fenómeno de la frontera en *Muerte y transfiguración de Martín Fierro* ha puesto de manifiesto un sistema de constitución y diferenciación que segrega una imagen espacial de la nación. En el poema de Hernández lo fronterizo opera como función por la cual el orbe rural de la provincia comparece, por un lado, como lo dejado atrás por el progreso de las fuerzas civilizatorias, pero también incorporado en ellas como desierto, esto es, como su reserva y excedente. La frontera se entrelaza de ese modo con la conquista como relación social fundamental que suministra una determinada interpretación histórica del espacio natural. De ese modo la extensión pampeana delinea simbólicamente el territorio argentino en términos de espacio infinitamente acumulable. A la luz de este resultado resta preguntar qué ocurre del otro lado de la frontera, esto es, del lado que Martín Fierro nunca vio, pero sí percibió a través de los avatares que participan en su proscripción biográfica. Se trata entonces de ver cómo el orbe urbano bonaerense que reemplaza definitivamente en 1880 al proyecto histórico del federalismo argentino – momento de corte “del nudo gordiano y la aorta” (*Radiografía* 145) en el que la capital se separa como entidad política de la provincia y se eleva de hecho a cabeza de todas las provincias— complementa la idea de frontera en la fundación de la imagen del territorio nacional.

*La cabeza de Goliath* (1940) y, antes de eso, la cuarta sección de *Radiografía de la Pampa*, constituyen los momentos de tematización de dicha cuestión en la obra de Martínez Estrada. A su vez, la constante en la meditación sobre el significado Buenos Aires en la configuración del discurso nacional será su correspondencia discursiva con la

figura del desierto pampeano. Buenos Aires a un lado, como culminación de la evolución del organismo social en *civitas*, y la Pampa, del otro, como su origen natural de la ciudad, permanecen idénticas en la imagen de la inmensidad informe. La sensación de infinitud que segrega el desierto como poder sublime de las fuerzas naturales coincide con la sensación de infinitud de la urbe como poder sublime de las fuerzas históricas. En consecuencia, el descubrimiento de semejante continuidad entre el desierto y la ciudad vigoriza el momento de impugnación del presupuesto evolucionista que veíamos derivarse del uso que el pensamiento criollo argentino hace del modelo narrativo de la historia universal. Una vez más, asistiremos a su inversión histórico natural: en la construcción efectiva de la ciudad se constata la construcción de la civilización como fenómeno político de conquista y no de consenso; como fenómeno económico de acumulación y no de distribución.

En tanto que se trata del epítome de la cultura, el análisis de la ciudad en Martínez Estrada no es sin embargo distinto del análisis de cualquier otra fuerza natural más. Cartografiar y describir la forma urbanística de Buenos Aires no difiere en nada de la actividad de disección de un polípero. Lejos de certificar de manera tangible la superación del estado de naturaleza en un orden civil en el que todos los individuos viven en condiciones de igualdad, la gran ciudad argentina refleja la pervivencia del elemento natural que la disgrega y la convierte una forma de vida monstruosa, a saber, la vida solitaria en la cual cada uno vela únicamente por su propio interés. El concepto de soledad<sup>21</sup> desarrollado en *Radiografía de la Pampa* como experiencia americana fundamental reaparece en el análisis de *La Cabeza de Goliath*. En estos textos, el opuesto



al desierto, Buenos Aires, comparece “como ejemplo magnífico de lo que puede el esfuerzo aislado, aunque no se aplique a ningún ideal” (*Goliat* 31) y por ello en relación de continuidad. Efectivamente Buenos Aires es “ciudad amplia y chata; Pampa. Pampa de casas bajas, de población extendida” (*Radiografía* 146). De nuevo, se observará cómo la producción de cultura no se lleva a cabo sin producir una forma natural suplantada. Para Martínez Estrada Buenos Aires es un fenómeno sugestivo, por cuanto puede dar la imagen de un estructura social-avanzada. Sin embargo, el cuestionamiento de su génesis pone de manifiesto una oposición vertebral entre la idea republicana y la construcción de la capital en tanto que su soporte material, es decir, como estructura capaz de poseer riqueza y seguridad suficiente como para garantizar un orden civil igualitario. Dado que también fue dominio de la élite porteña que se expandió al interior a través de un proceso de conquista económica y militar (lo que del otro lado de la frontera era la conversión del gaucho en ciudadano), la ciudad parece haber absorbido, más que culminado el proyecto republicano. De ahí que Martínez Estrada proponga la siguiente pregunta arqueológica sobre la formación de Buenos Aires como capital nacional:

Si dejamos a Buenos Aires como urbe y la analizamos como capital federal (en la acepción del *demos* en Homero y Aristófanes: territorio-nación-ciudad-muchedumbre), la primera cuestión que espontáneamente surge es saber qué hubiera sido la República sin Buenos Aires, éste u otro. Mejor dicho: qué hubiera sido la República sin una metrópoli que supliera eficazmente a la colonial Metrópoli para proseguir, como es cierto, la misma función de drenar los productos de la tierra y los dividendos del capital. (*Goliat* 33)

La historia de la capital es en la historia de la decapitación (*Goliat* 33) de un gigante, de una separación de intereses que se traduce en una relación en la que la capital extrae excedente del interior y el interior aspira a parecerse a la capital. Pero sobretodo es la historia de la capital “en rivalidad con la república” (*Radiografía* 143). La competición por su supervivencia como dos fuerzas naturales indica la restauración perpetua de la escisión entre unitarios y federales en torno al proyecto de constitución republicana y por ello una dinámica contradictoria en la adquisición de la comunidad política de formas de socialización más complejas.

Ciertamente, la ciudad crece como formación económica, pero paralelamente la nación se atrasa como entidad política. El fenómeno material de Buenos Aires resulta para Martínez Estrada imaginativo en el sentido de que suplanta las funciones de una verdadera capital republicana, pues concentra riqueza, pero no la distribuye. En ese sentido, también la ciudad americana en tanto que formación histórica (capital del territorio nacional) participa de la estructura mítica de Trapalanda (*Radiografía* 145) como idea de América (como naturaleza imaginada de la “cuarta parte del mundo”). Según Martínez Estrada “Buenos Aires, metrópoli más que ciudad— existía en la mente de los primeros Adelantados y hallábase en edad madura, con la plenitud de sus formas, cuando por propia iniciativa... dio el envión con que se desprendió al mismo tiempo de España y de América” (*Goliat* 34). Como el conquistador, en tanto que hábito originario de la especificidad social americana, Buenos Aires se vio instantáneamente abocada a la soledad. Para Martínez Estrada el efecto crucial en el desarrollo urbano de Buenos Aires radica en su aislamiento, tanto de la dominación peninsular, como de su interior rural. Si,

tal como se anticipó en la sección precedente, el poder de las élites porteñas funda de hecho un sistema de unidad territorial nacional por medio de la conversión de su trasfondo rural en desierto, la teoría de la urbe que esboza Martínez Estrada se centra en ilustrar cómo dicho sistema responde a una función de doble suplantación del proyecto republicano. Buenos Aires suplanta prospectivamente a las provincias en la representación de sus intereses como federación; pero también retrospectivamente a la Metrópoli Colonial en la imposición su interés como monarquía.

Las grandes ciudades de provincia han delegado en Buenos Aires, dentro del orden natural de las cosas, ricas porciones de la vida superior del espíritu y cuanto significa continuidad con lo anterior y responsabilidad del futuro. Esta transferencia no se ha hecho, por supuesto, a Buenos Aires como urbe sino a Buenos Aires como Nación. Quiero decir que no se trata de un depósito de bienes materiales voluntariamente hecho, cuanto de un holocausto de carácter psíquico o religioso, si se prefiere. Las provincias han creído que Buenos Aires, como sede de las autoridades nacionales, era el punto supremo de la aspiración de todos, mientras que Buenos Aires procedió con esos aportes sagrados con un criterio no sólo unitario sino verdaderamente municipal. Se engrandeció, se embelleció, se fortificó, más exclusivamente como urbe y no como capital federal. (*Goliat* 34)

Cuando la Independencia, Buenos Aires reemplaza a la Metrópoli. Separado el virreinato del Rey, Buenos Aires suplantó al Monarca en la defensa de los fueros hispánicos, en la administración, el arzobispado y el ejército. La independencia nació en los Cabildos; por eso fue urbana y municipal. Buenos

Aires hizo el anteproyecto de la emancipación y más tarde se convirtió en enemigo de los ideales republicanos. (*Radiografía* 143)

El primer elemento de la doble suplantación que efectúa Buenos Aires sobre el territorio nacional se presenta inmediatamente en su relación esencialmente extractiva con las provincias. En ese sentido, en el texto de Martínez Estrada se halla en juego un elemento que concierne al surgimiento de las grandes aglomeraciones urbanas, es decir, a la relevancia del factor urbano en el proceso general de modernización. A este respecto conviene tomar en consideración las contribuciones que ha llevado a cabo David Harvey acerca de la ciudad como mecanismo geográfico de acumulación capitalista. La idea central de Harvey es que, junto al carácter de ley por el cual se explica el funcionamiento del modo de producción capitalista, existen fundamentos espaciales sin los cuales su desarrollo efectivo sería imposible. Esto es así para Harvey hasta el punto de considerar a la ciudad como el factor clave de la aceleración del desarrollo capitalista: “the history of the urbanization of capital is at least in part a history of its evolving labor market geography” (19).

La ley capitalista de la producción de plusvalía no puede materializarse para Harvey si no es a condición de poner en marcha una estructura que soporte una tensión entre la necesidad de minimización espacial para favorecer el aumento de los ritmos productivos y la necesidad de dispersión geográfica que facilite la proliferación de ulteriores focos de acumulación (Harvey 20-21). La ciudad constituye así el foco en el que no sólo se integran fuerza de trabajo y demandas del consumo, sino que se hace de una manera tal en la cual ambos se mantienen en perpetuo crecimiento. Así también, lo

monstruoso que Martínez Estrada resalta en Buenos Aires, no deja de ser un fenómeno general consistente en el hecho de que “devora diariamente la materia prima que necesita del interior; la elabora, la digiere, la incorpora a su existencia y el resto lo expelle por allí mismo bajo el aspecto de productos manufacturados” (*Goliat* 47) y abandona la fuerza de trabajo una vez se acaba la producción, “hombres del suelo más que de la pared, el compadre que un buen día se juzgó ciudadano de la urbe, quiso entrar al ejercicio de ese derecho de ciudadanía y se afirmó como ente de la frontera” (Radiografía 154).

Con ello, el interior del que Buenos Aires extrae valor de uso, resulta ser algo consustancial a un movimiento de toda ciudad en general el cual consiste en producir periferia (representación espacial del excedente de la producción). Pues es consustancial a la ciudad la producción integrada de diferencia espacial o, como afirma Martínez Estrada, “barrio contra la *city*, campo contra ciudad, nacionalismo municipal contra snobismo” (154). Incluso cabe afirmar, como hace Canal Feijoó en su análisis de Buenos Aires, que su característica principal como ciudad es su composición por sobreagregación masiva de extranjeros y provincianos (*Ciudad argentina* 195), es decir, de elementos originariamente no urbanos. La generalidad de semejante movimiento urbano consistente en la integración de diferencia espacial puede entonces ser descrito como un efecto de suplantación de las fuerzas naturales de producción (mano de obra y materia prima que se dan cita en la ciudad para producir por más valor) por una fuerza social de índole cualitativa distinta (la concentración de riqueza en la capital tiene como contrapartida la expulsión de los portadores a sus márgenes; la creación de espacios marginales). No obstante, dicho movimiento no impide que se experimente con rasgos

específicos. Para Martínez Estrada en Buenos Aires es vivido justamente como el regreso de la montonera inmediatamente después de la culminación de la conquista del desierto: “la Pampa era irremediablemente invadida, pero el hombre de la Pampa quedó apresado entre la expansión de la ciudad y la resistencia del campo” (*Radiografía* 154). A la suplantación general de la naturaleza que el fenómeno urbano lleva a cabo, se le suma otra de índole específicamente americana y susceptible de ser explicitada a través de marcadores arraigados en lo más profundo de la historia argentina.

Hay un tempo específicamente americano de la ciudad para Martínez Estrada junto con el tempo general propio de toda ciudad como “pista de incesante tráfigo; máquinas y pasajeros van arrastrados como partículas metálicas por trombas de electricidad” (*Goliat* 44). A esto se añade la falta de propósito en semejante celeridad; la imposibilidad de arraigo de la actividad productiva de la ciudad en algo parecido a un ideal colectivo. El movimiento de la ciudad conduce a un crecimiento tangible y visible en términos de *urbe* que sin embargo resulta ser una pseudoestructura en términos de *civitas*, esto es, existencia de “los ciudadanos como unidad” (*Radiografía* 146). Para Martínez Estrada, Buenos Aires suplanta a la república como fenómeno de superposición y superficie; “superficie es la misma ciudad, que carece de tercera dimensión: la que, en este orden de cosas, como en las legumbres la raíz vertical, crea el arraigo profundo del hombre en la ciudad” (146). El progreso civilizatorio que representa la capital nacional en tanto que ejemplo fáctico de riqueza material termina por oponerse al proyecto republicano, por cuanto sólo lo realiza ilusoriamente; como sugestión y transferencia subjetiva. Afirma Martínez Estrada que, “en su tamaño sideral,

su bienestar y su desasosiego intrascendente proyectan sus movimientos en un campo vasto y vivaz, y por eso juzgamos a Buenos Aires dinámico y terrible. Hora a hora se dilata, crece, lleva hasta confines más distantes su agitación superficial” (*Goliat* 45). El crecimiento perpetuo propio de las estructuras urbanas encuentra así en la ciudad americana una peculiar realización como constitución social: como centro del territorio nacional, la ciudad simboliza para Martínez Estrada la naturaleza superficial de las repúblicas latinoamericanas, es decir, el falseamiento de su ideal igualitario en la construcción cultural y material de su conciencia nacional.

Esta simbología da la clave para profundizar en el aspecto específicamente americano del proceso de suplantación de la república. En efecto, ésta se produce no sólo porque suplanta a su interior rural, sino además porque suplanta a la Metrópoli colonial. En relación con esta idea, Canal Feijoó enfatiza como problema nacional el desequilibrio de un modelo de desarrollo urbano que combina superpoblación ciudadana con una despoblación rural que proyecta sobre las provincias un “desierto preconstitucional” (*Ciudad argentina* 200). Para Martínez Estrada el punto de emergencia de semejante problema se halla contenido en los procesos constitucionales de la República Argentina previos a la explosión productiva de 1880. Pues es cierto que tras la Independencia formal Buenos Aires, no sólo siguió relacionándose con las provincias como el vicario del monarca, sino que hizo valer siempre esta relación como condición fáctica ante cualquier intento de pacto territorial: “el interior ha mirado siempre a la metrópoli como a la Metrópoli” (*Radiografía* 143). Así como las estructuras aduaneras de la monarquía hispánica extraían plusvalía del puerto bonaerense; éste, una

vez convertido en capital nacional y en coalescencia con las potencias anglosajonas, hacen lo propio con la provincia. Pues la simbología de la ciudad descubre un desequilibrio material del territorio nacional perpetuado por el interés de las grandes potencias industriales quienes vieron en Latinoamérica un área preferente de suministro de materia prima. Las urbes del continente devienen así en lo que Jose Luis Romero denominó “metrópolis de imitación” (*Latinoamérica* 250). Así pues, por cuanto está condicionada por su naturaleza originaria como función extractiva de la metrópoli (primero la feudal española, después la capitalista anglosajona) el crecimiento urbano de la capital nacional se corresponde entonces con un síntoma clave de la república. La “hipertrofia” (145) de su cabeza imposibilita para Martínez Estrada el desarrollo equilibrado del organismo entero.

Buenos Aires que suple a la Corona Hispana en la función de extracción de valores de uso y de relegación de los mismos a espacio periférico evidencia entonces la persistencia las estructuras económicas fundamentales de la Colonia en la República. Por tanto, evidencia también que el significado político de la ciudad argentina no puede pensarse dentro de un modelo de progreso lineal de la barbarie a la cultura, sino más bien en el marco de un ciclo regresivo de una en la otra. Ahora bien, ¿en qué sentido semejante suplantación es un acontecimiento específicamente latinoamericano? En el ensayo *Nuestra América* (1919), de enorme influencia para la escritura de *Radiografía de la Pampa*, Waldo Frank explicitó el propósito del enriquecimiento personal como fundamento ético de la colonización anglosajona del territorio norteamericano. Para Frank América prosperó bajo el culto de la riqueza (27). Significa eso que el impulso de



adquisición de riqueza pudo arraigar una idea de comunidad en la que se encarnaba la lucha del espíritu burgués contra el feudalismo antiguo. Aunque para Frank, la imagen de nacional de Norteamérica también entraña un proceso interno de decadencia -la presión de los negocios privados termina por aniquilar sus fuerzas sociales primigenias; Frank interpreta esto como el momento propicio para una revolución proletaria, que denomina momento de la “remoción del suelo” (199)— la experiencia del capitalismo en Norteamérica como idea de sociedad resulta ser en principio solidario con un concepto de república y de virtud republicana. Por el contrario, el elemento revolucionario que determinan el origen de las repúblicas latinoamericanas está, según Martínez Estrada, marcado por una conciencia patrimonialista del territorio de la burguesía dirigente. Esto restringe la idea de la revolución, que lejos de ser una idea en condiciones de ser masivamente aceptada, se limita a la asamblea del cabildo, institución en la que grandes notables y autoridades imponían de hecho sus intereses (Ardao 199-200, García 200). Así es como repite el orden material de la estancia y la pulsión psicológica del conquistador.

El ideal estaba en la iglesia y en la corte. El padre no era el pater familias; ejercía su autoridad como el señor con sus siervos. La mujer y los hijos eran su honor y sus víctimas. Dios y el Rey solamente estaban sobre él, más fuertes que él; su finca parecía por dentro un monasterio (...) La casa fue el reducto para el descanso y dentro de un cosmos variable no podía afirmar ningún ideal fijo.

*(Radiografía 169)*

El instinto de propiedad y enriquecimiento que mueve –no sin ambigüedades- al cabildo de Buenos Aires a la ruptura con la monarquía hispánica no surge sociológicamente de ningún proyecto de vida colectivo, sino de la degradación de los viejos valores medievales en el medio americano. A este respecto, téngase presente una de las tesis principales de *Radiografía de la Pampa*, de acuerdo a la cual, la transvaloración fundamental en la fundación de relaciones políticas de la sociedad americana consistía en hacer de la imagen de la tierra vacía la fuente principal de las riquezas. Esta tesis es debida a Juan Agustín García quien, en su ensayo, *La ciudad indiana* (1900), a través del estudio de las crónicas de los siglos XVII y XVIII concluye que durante este periodo la tierra fue el motor principal de evolución y organización de una sociedad “sin carreras liberales, en que el comercio era despreciado y rozaba a cada paso las fronteras de la ley” (49). Según García, en la época del virreinato la posesión tierra era el único rastro simbólico de los viejos valores de la sociedad medieval. De ese modo, la actividad comercial no podía sino ser considerada como “un mal necesario, tolerado por los servicios que prestaba al público” (143) y en ningún caso una fuente de valor social. La anomia y la excepcionalidad (el escenario de la pulpería en Martín Fierro) constituyeron entonces el terreno simbólico de la acumulación: el propietario era socialmente reconocido a la vez que las actividades relacionadas con la apropiación y enriquecimiento eran consideradas empresas no sólo estrictamente individuales, sino también empresas que sólo podían desarrollarse de espaldas al Estado. Pues bien, esta tesis permite a Martínez Estrada dar cuenta del fenómeno urbano de Buenos Aires como una suplantación del proyecto de república nacional; una “ciudad flotante” por cuanto su

riqueza se forma por un cúmulo abigarrado de fuerzas individuales sin proyecto colectivo. El fracaso de la República Argentina se cifra así en una ciudad que, en vez de producir una distribución equitativa de la riqueza, produce una jerarquía espacial en que la riqueza misma se conserva por contraposición a lo que carece de ella. Como indicó Ángel Rama, la consecuencia principal de la modernización de la ciudad letrada sería la aparición de la “ciudad real” de las muchedumbres (102) que Martínez Estrada define del siguiente modo:

Pobreza y fealdad se apelotonan a las puertas de Buenos Aires, como pordioseros a la puerta del palacio. Maderas y latas con charcas verdosas y basuras. Son los deshechos de la metrópoli y al mismo tiempo un montón de escombros de sueños de opulencia; lo que no quiere ser ciudad y queda recalcitrante fuera del municipio; y al mismo tiempo lo que ya no quiere ser soledad y se apeñusca en los límites de la campaña. Por eso tales viviendas sórdidas y feas simultáneamente son las dos cosas: la ciudad y el campo. (*Radiografía* 171)

Se trata, una vez más, de la combinación de centro y orilla como estructura propia de la ciudad misma y a la vez como reiteración en el centro de la república de la combinación entre metrópoli y periferia de su pasado colonial. Así pues, en lo que concierne al modo en que Martínez Estrada invierte el pensamiento criollo puede afirmarse que el Virreinato constituye la naturaleza de la capital nacional, es decir, la forma que en su proceso de crecimiento y acumulación reitera y escenifica inconscientemente viejas estructuras coloniales dentro de un contexto capitalista global y que la moderna sociología concibe como estructuras de “urbanización dependiente”

(Castells, 1971) y “desarrollo dependiente” (Cardoso-Faletto, 1972). Asimismo, el estatuto de Buenos Aires como nuevo centro metropolitano, pone también de manifiesto el carácter imaginario de la constitución histórica de la nación como república independiente. En efecto, tras la Independencia, el desarrollo de la República Argentina pasa de estar condicionado por los intereses de la Monarquía peninsular, a estarlo por los intereses de los nuevos poderes comerciales transnacionales. El análisis de Buenos Aires de Martínez Estrada pone así de manifiesto la cuestión de la fundación republicana como un problema de dependencia de la estructura colonial (metrópoli-periferia) perpetuada invariablemente desde el Virreinato por la capital nacional.

En sentido espacial, Buenos Aires encarna la función del representante político en la medida en que habilita una imagen para la idea abstracta de la igualdad republicana como cabeza y centro de la nación. Y como todo representante político oculta un elemento constitutivo de disgregación que en este caso son el margen y la periferia, productos que en definitiva corroboran la ausencia de igualdad. La serie de distinciones que se anudan en Buenos Aires; centro y periferia, que se traduce, por un lado, en campo y ciudad en la relación territorial interna de la república y, por otro, en metrópoli y periferia en su relación externa con otros estados políticos, invierten su sentido como epítome del progreso cultural. Por el contrario, la estructuración de la capital evidencia el origen regresivo de la nación, es decir, su naturaleza imaginariamente orgánica; monstruosa, condenada “a la suerte de los seres teratológicos, que es la de vivir para sí mismos y no para la especie” (*Goliath* 41).

Buenos Aires se define entonces como unidad ciudadana ficticia y unidad orgánica teratológica. La conclusión es que “hemos hecho una gran ciudad porque no supimos hacer una gran nación” (*Goliat* 142). A través de la capital nacional, la república imagina ser tal a la vez que evidencia en su estructuración urbana ser únicamente un conglomerado de bienes y fuerzas donde cada uno vive para sí mismo. Martínez Estrada llama a esto “el sueño metropolitano”: “a este sueño metropolitano, sin remordimientos ni sobresaltos, lo he comparado otra vez al sueño de una cabeza decapitada. El sueño es profundo como el de la muerte; lo que se sueña, vívido como en las alucinaciones. Tan profundo, el sueño, que no oye que ese inmenso cuerpo ha comenzado a despertar con el propósito de vivir” (*Goliat* 37). A su vez, la imaginación de ser una unidad de ciudadanos frente a la realidad de un cúmulo abigarrado de mercancías impregna también a sus habitantes de su volatilidad; “cada uno se parece más a su sueño que a la ciudad” (*Radiografía* 151). La inversión del sentido de la ciudad como culminación del progreso de la cultura se completa así en su suplantación en la imagen del mismo modo que la inversión del sentido de la naturaleza del territorio americano se completaba en la idea de Trapalanda. Desde el punto de vista espacial, la fundación de la república como “vida en la ciudad”, es decir, vida en común y en condiciones de igualdad, no constituye la finalización del progreso cultural, sino en cuanto que comporta un regreso al mito, a la confusión del aumento abstracto de riqueza con el aumento de bienestar social, es decir, la crisis de una “riqueza sin sentido humano en la medida en que es la riqueza da la tierra y no la del esfuerzo” (*Goliat* 142).

## 4. LA FUNDACIÓN TEMPORAL: HISTORIA Y MITO

### 4.1 Naturaleza providencial e historia nacional

La interpretación del “género gauchesco” en Martínez Estrada ha hecho más patente el sentido general de su obra ensayística como inversión del canon de literatura nacional de Lugones y Rojas. A su vez, el núcleo de la composición narrativa de estos dos autores arraigaba en el modelo teórico que denominé “historia universal”, en el cual se presuponía como tendencia espontánea de toda comunidad política el logro de instituciones sociales avanzadas, culminando en una sociedad política republicana basada en los derechos y las libertades universales. Era así como el reflejo de las características de la comunidad rural en el género gauchesco instanciaba el sentido territorial de la evolución social. La acumulación de bienes naturales en la ciudad completa el proceso de emergencia de la república independiente en la forma espacial de la cabeza de la nación.

Pues bien, semejante proceso de acumulación de poder material en forma de una jerarquía espacial puede ser también concebido desde un punto de vista temporal. Existe además un proceso de acumulación documental dispuesto en una determinada secuencia en la que la fundación republicana también exhibirá una forma jerárquica. La organización documental adquirirá así valor histórico en la medida en que se la dota de una base teleológica, la cual consiste en el fin de la socialización plena de todo el conjunto de individuos. Tal es la operación llevada a cabo por la inteligencia burguesa argentina a lo largo de la segunda mitad del Siglo XIX. El surgimiento de una

historiografía de la nación se plantea ante todo como construcción de una memoria común y de un tiempo compartido, a la vez que se propone el objetivo de superar definitivamente la herencia política del gobierno de Rosas y de las estructuras sociales de la Colonia (*Generation of 1880* 7). A su vez, la formación de dicha imagen entraña un componente pedagógico fundamental basado en la ilustración del documento -en la universalización por medio de la escritura de un hecho o conjunto de hechos susceptible de ser recordado como inicio de la vida de la nación—.

No otro es el punto de partida del que acaso pueda considerarse el primer intento decidido de diseñar una historia de la nación de los argentinos. En la *Historia de Belgrano y de la emancipación argentina*, texto de 1857, Bartolomé Mitre comienza por hacer referencia a la necesidad de refundar el conjunto de relatos orales sobre el origen del cuerpo social en el texto. La necesidad de una historia escrita surge justamente de la necesidad de armonizar las experiencias individuales en un pasado común a la vez que de ejemplificarlo en un símbolo concreto. Por eso no es casual que la empresa de Mitre de diseñar la historia de la nación sea también biografía de los próceres de la independencia; de Manuel Belgrano, primero, y de José de San Martín, después. De esa manera el origen temporal de la nación argentina se corresponde con el tiempo de la vida de los arquitectos del proceso de Independencia:

Uno de los grandes bienes que produce el estudio de la historia, es dar fundamentos racionales a la admiración por los hombres ilustres del pasado. Ella destruye esa admiración supersticiosa y ciega, que no reconoce razón de ser, y, que divinizando a los hombres o adornándolos con falsos oropeles, ni sirve de

ejemplo, ni trasmite lecciones. Por el contrario, ella tiende a humanizar a los héroes, y enseña no solo a admirar, sino a estimar a los benefactores de la humanidad y a los libertadores de los pueblos, introduciendo a todos a su intimidad, haciéndoles hablar y obrar como hablaron y obraron cuando el soplo de la vida los animaba. En este sentido, Belgrano es uno de aquellos caracteres históricos que ganan en ser vistos y oídos de cerca, porque hasta sus mismos errores y debilidades, asimilándolos más a la naturaleza humana, contribuyen a despertar la simpatía. (*Belgrano. Tomo I* 17-18)

De acuerdo a este pasaje, la fijación del relato oral en una estructura de sucesión gráfica produce un doble acercamiento biológico e histórico de las masas sociales con los líderes políticos, facilitando por ello una percepción de la república nacional como sistema de vida común: Belgrano es un miembro de la clase dirigente que inventa un tiempo históricamente (de la Colonia a la República Nacional) y simultáneamente pertenece biológicamente a la estirpe de cualquier argentino. La historia nacional basada en la universalidad del documento responde así al propósito ilustrado de formar una ciudadanía capaz de reproducir y actualizar en su vida presente el orden de leyes y libertades republicanas. Así pues, considerando la relevancia de la historiografía como un tipo de género literario nacional por cuanto ilustra la fundación de la República Argentina en el tiempo, la presente sección trata de reconstruir los fundamentos discursivos que hacen posible la articulación entre la narración histórica y la imaginación de la sociedad política. Una vez explicitado el origen teórico de la historiografía nacional argentina, se estará en condiciones de detectar la profundidad de



la crítica de Martínez Estrada, la cual consistirá en una radicalización del proyecto ilustrado en el sentido en que fue expuesto en la primera sección.

La manera en que el pensamiento criollo concibe una escritura histórica se produce, no obstante, en circunstancias funestas. El diseño de la república nacional se efectúa sobre la base de una crisis que precede a la formación de cualquier estructura social estable. De ese modo, para Martínez Estrada la centralización del poder político llevada a cabo por la Confederación Rosista marcará inexorablemente la fundación de la República Argentina como el surgimiento de un orden estatal en el que la igualdad de sus miembros se ve subrepticamente transfigurada en subsunción de los mismos. En consecuencia, el tránsito de la sociedad tradicional del virreinato a una sociedad moderna vigoriza las formas verticales de dominación:

Rosas era la Pampa, la Confederación era Buenos Aires; al gobierno de tipo pastoril seguía el gobierno de tipo municipal. Y las catorce provincias que se habían destrozado entre sí fueron aseguradas en su autonomía para ser subrepticamente reducidas a catorce suburbios del municipio federal.

*(Radiografía 113)*

La nación ideal como horizonte de legitimación de la sociedad política, por un lado, y la experiencia de la nación fallida como sustrato problemático de su historia, por otro, marca las condiciones generales del pensamiento histórico argentino y, de manera particular vincula directamente la obra de Martínez Estrada con las de Sarmiento y Alberdi<sup>22</sup> en una continuidad que Natalio R. Botana denominó “tradición republicana”<sup>23</sup>. Su particularidad como concepto de la historia política latinoamericana estriba en la

imposibilidad de suturar la racionalidad del proyecto republicano con la realidad de las guerras civiles ocasionada como resultado del triunfo de la ruptura con el orden colonial; un “*disensus universalis*, fusión de anarquía y despotismo” (*Tradición* 265). La asimilación de la ecuación revolucionaria francesa entre la igualdad abstracta-universal de la ley y la voluntad fáctica-concreta de la ciudadanía de someterse a ella se veía postergada por una serie de condicionantes prácticos. Así es cómo lo que Echeverría interpreta como fin general de la ciencia social, “hacer coincidir fines particulares con fines generales” (*Dogma* 182), se traduce en un intento por interpretar la experiencia destructiva de las guerras civiles en clave de fase evolutiva de un proyecto de convivencia republicano, que el historiador Elías J. Palti ha llamado el “momento romántico”. Éste es semánticamente idéntico a lo que en este trabajo califico como modelo evolutivo de la historia universal, el cual configura la cuestión siguiente: “¿cómo narrar una historia que, sencillamente, parecía no haber conducido a nada, o, peor aún, a Rosas?” (*Momento* 27). En esa medida, constituye el nódulo teórico que precipita la necesidad de armar una historiografía nacional como forma de conocimiento de los problemas de la comunidad política y como estructura ideológica que asegurara la viabilidad de la superación de los mismos.

La aparición de la historiografía nacional argentina está, pues, vehiculada por la necesidad del proyecto político republicano de dar cuenta de la persistencia de lo bárbaro (allí donde las relaciones de poder son indisociables de las leyes mecánicas de la naturaleza, donde el fuerte se impone sobre el débil) en lo civil (allí donde las relaciones de poder están reguladas por leyes sociales, históricamente producidas). Como advierte

Palti, el despliegue de semejante elemento vehicular se hallaría en *Facundo* dado que lo que Sarmiento advierte allí es una función socializante de lo que desde el punto de vista histórico es la condición de “máquina de guerra” (*Facundo* 355) del estado rosista. En ese sentido, la historia se ve “reducida a enigma y figurada sobre una topología civilización y barbarie... la paradoja de cómo la barbarie, pura negación de la historia, es sin embargo histórica” (*Momento* 58). Se verá entonces cómo el pensamiento criollo argentino hará valer una función providencial de la naturaleza en el diseño de la historia nacional para resolver este nódulo y cómo en la crítica del modelo histórico-natural de Martínez Estrada quedará teóricamente enunciada y proscrita en tanto que reserva mitológica de la ilustración criolla.

Ahora bien, conviene reparar en que -si bien es la intervención de los intelectuales de la Generación del 37 el momento en el que se expone la matriz problemática para el diseño de una historiografía de la nación tal y como aparecerá de manera consciente en la obra de Mitre— la interpretación providencial de la naturaleza puede ser localizada en un conjunto textual temporalmente anterior. Se trata de un momento en que la cuestión histórica no era todavía un problema y carecía de relación con el problema político de la fundación republicana. Dicho conjunto es la obra de Mariano Moreno, primer secretario de la Junta Provisional de Gobierno de las Provincias del Plata, y, específicamente, la *Representación de los Hacendados* (1811). Este texto aparece en una fase en la cual la función providencial de la naturaleza no explicaba tanto un tránsito a las sociedades históricas, cuanto la preexistencia de una forma de vida colectiva avanzada amparada en la legalidad natural misma. De ese modo, Moreno pudo

justificar ante el poder virreinal la existencia inmediata de la república y la inevitabilidad de su secesión.

*La Representación de los Hacendados* está considerado como una de las primeras concepciones de la implantación de una doctrina económica liberal en la América hispana. Asimismo, por cuanto propugna la abolición del monopolio comercial con la metrópoli y la consiguiente apertura a los mercados ingleses, dicho texto justificaría la imagen del Moreno cipayo y anglófilo (Feinmann 31) frente a quienes han tratado de reivindicar su figura como el primer pensador del nacionalismo revolucionario en Argentina (Galasso 14). No interesa aquí la disputa en torno a qué tipo de burguesía nacional encarnó Moreno, sino la red conceptual que en dicho texto se entreteje, así como el modo en que sirve al pensamiento criollo posterior para pensar su papel como líder orgánico nacional. Y esta red se halla precisamente en el propósito central de la *Representación*, cuando el problema no es todavía configurar un discurso capaz de sustanciar la república nacional como entidad política, sino más bien localizar una vanguardia social que legitime la subsistencia de un poder diferente y autónomo de la monarquía hispánica.

Así, el hilo conductor de todos los argumentos que suministra Moreno a lo largo de su libelo se ampara en lo inevitable que resulta la aparición de las relaciones comerciales de los productores del Plata y los comerciantes ingleses. Moreno parte de dos constataciones fundamentales. La primera de ellas se ampara en las teorías fisiocráticas del siglo XVII, para las cuales la riqueza social venía determinada por la inagotabilidad de la tierra, de tal modo que el éxito de las políticas económicas

dependería de su observación a los ritmos productivos de la agricultura. De ese modo, Moreno establece no sólo que la riqueza de las provincias del Plata “depende principalmente de los frutos fértiles de sus fértiles campos” (*Representación* 35), sino que además ésta se produce en un grado tal que el sistema de demanda de la metrópoli no es capaz de absorber. En consecuencia, el sistema colonial no sólo limita un derecho natural particular de la sociedad rioplatense a disfrutar del máximo de riqueza que puede producir, sino que también bloquea su posibilidad de perfeccionamiento histórico, haciéndola retroceder a una situación de barbarie:

Los apreciables frutos de que abunda esta provincia, y el consumo proporcionado a su población son los verdaderos manantiales de riqueza que deberían prestar al gobierno abundantes recursos; pero por desgracia la importación de negociaciones de España es hoy en día tan rara como en el rigor de la guerra con la Gran Bretaña, y los frutos permanecen tan estancados como entonces por la falta de buques, que verifiquen su extracción. (38)

Según esto, las restricciones que impone la metrópoli al comercio local equivalen de hecho a situaciones de carestía social como, por ejemplo, lo fue la época de las invasiones inglesas a la ciudad de Buenos Aires en el año 1806. Esto conduce a la segunda constatación de Moreno, de acuerdo a la cual la liberación del comercio no sólo redundaba en aumento de la riqueza, sino que es el motor decisivo que permite a una sociedad coexistir de manera armónica y pacífica:

Desde que apareció en nuestras playas la expedición inglesa de 1806, el Río de la Plata no se ha perdido de vista en las especulaciones de los comerciantes de

aquella nación; una continuada serie de expediciones se han sucedido, ellas han provisto casi enteramente el consumo del país, y su ingente importación practicada contra leyes y reiteradas prohibiciones, no ha tenido otras trabas que las precisas para privar al Erario del ingreso de sus respectivos derechos, y al país del fomento que habría recibido con las exportaciones de un libre retorno. (41)

En efecto, lo que desde 1806 se ha puesto de manifiesto es la realidad del comercio con el capital británico. Ocurre que éste se hace desde las formas anómicas de la guerra y el contrabando, de tal modo que la disyuntiva que Moreno expone ante el Virrey ya no consiste en estar a favor o en contra de la liberalización del comercio y, desde luego, tampoco en estar a favor o en contra de la independencia política, sino de si la entidad pública es capaz de traducir el comercio fáctico entre las provincias y Gran Bretaña en riqueza y progreso social o, por el contrario, se convierte en un obstáculo al querer monopolizar el circuito económico. Lo revolucionario de la propuesta de Moreno consiste así en la sustitución de una forma de gobierno basada en los intereses particulares de los comerciantes metropolitanos por una forma de gobierno de mayor universalidad en la medida en que basa las relaciones comerciales en el máximo de riqueza que la naturaleza puede producir. En el núcleo de sus constataciones se encuentra la ecuación que Thomas Paine en su vindicación de la Revolución Norteamericana establece entre libertad de comercio y paz social, esto es, de la hipótesis de que “if commerce were permitted to act to the universal extent it is capable, it would extirpate the system of war, and produce a revolution in the uncivilised state of governments” (*Rights of Man* 226). Y es en función de dicha ecuación que Moreno está

en condiciones de impugnar la administración metropolitana por constituir un poder político ineficaz para regular las estructuras sociales del Virreinato de la Plata y, en particular, de las rutas económicas que la geografía imponía inexorablemente: atendiendo a su posición natural no se justifica que el comercio de Buenos Aires con Cádiz deba revestir mayor privilegio que el comercio de Buenos Aires con Londres. Es así como en la propuesta de la abolición de las tasas aduaneras y la accesibilidad de las mercancías opera una interpretación determinada de la naturaleza y la historia. En las constataciones de Moreno subsiste la tesis de una naturaleza en la cuenca de Río de la Plata que tiende espontáneamente a la producción de sociedades históricas, habida cuenta de su capacidad para generar materia prima y por ello condiciones para el desarrollo social. A la luz de esta tesis de fondo, el monopolio de la administración metropolitana aparece como formación social que contraviene dicha tendencia y que por su origen convencional será en algún momento superada por otra forma social más adecuada a lo que parecen ser fines de la naturaleza. A esto apunta la contraposición que lleva a cabo Moreno entre la clase de los productores locales y la clase de los comerciantes de Cádiz. Moreno trata de persuadir al Virrey del siguiente modo:

¿Por qué se inclina usted en favor del labrador? Porque recibiendo de la tierra el sustento, y lo que tiene, la estima en mucho más; porque ocupado de noche y de día en servir a la tierra y no a los hombres, es menos flexible por lo común; porque acostumbrado a que la tierra le rinda en proporción a la constancia y orden con que cultiva, se hace por precisión justo y severo, y aborrece la arbitrariedad y el desorden. No así los comerciantes: estudiando sin cesar los

medios de hacerse con dinero, y teniendo siempre a la vista sus intereses particulares, se habitúan a sufrirlo todo, y a presenciar tranquilamente la opresión y la tiranía del mundo entero como sus intereses se aumenten o no padezcan. (75)

Según esto, si hubiera que elegir entre defender los intereses de los agentes comerciales y los intereses de los hacendados rioplatenses, el poder político habría de decantarse por estos últimos, precisamente porque estos se ajustan a un orden superior al de cualquier individuo aislado, que es el orden en el que la naturaleza en tanto que fuente inagotable de los bienes necesarios para la fundación y la preservación de las sociedades. Al hacer recaer sobre la hipótesis de la fertilidad espontánea de la tierra la posibilidad de una sociedad avanzada la *Representación* establece, sin decirlo, las condiciones para calificar al sistema virreinal de “barbarie” a la vez que vincula el concepto de civilización a un progreso histórico derivado inmediatamente de inercias naturales.

Asimismo, aunque no leemos en este escrito nada que propugne la independencia política de las provincias, Moreno autoriza, no ya sólo políticamente, sino también moralmente a la clase de los productores locales en tanto que vanguardia social del virreinato por cuanto es capaz de sustentar y articular un orden político por sí misma. Desde la perspectiva de la tesis fisiocrática del origen de la riqueza, los hacendados cifran el punto de transformación de la naturaleza en historia, puesto que son ellos los que, por su propia relación con el orden natural, pueden hacer progresar históricamente a una sociedad. Así pues, vemos aparecer en Moreno un concepto de naturaleza cuya función discursiva más profunda consiste en figurar el eslabón de inicio del tiempo histórico en el que se funda la república. La revolución codifica ese inicio como



momento de la abolición de las convenciones gubernamentales que son ajenas o que entorpecen la productividad de la naturaleza. Y como veremos en el pensamiento posterior a Moreno el símbolo específico de dicho inicio será el de una república fluvial estructurada por la continuidad del Paraná y el Plata. En oposición a ella, estará la continuidad del desierto pampeano, fijado para la posteridad como símbolo de las fuerzas contrarrevolucionarias y de la difícil integración de la Confederación Rosista en el tiempo histórico de la república, el cual, a su vez, termina valiendo en Martínez Estrada como inconsciente o el momento regresivo de la fundación republicana.

Así, cuando hacia 1846, Florencio Varela, uno de los intelectuales del 37, critica la medida adoptada por Rosas de prohibir la circulación de extranjeros en los ríos del territorio nacional, no sólo lo hace reivindicando los intereses comerciales de las provincias (Varela 126), sino que, además reintroduce la fórmula de Paine y Moreno por la cual el respeto político por los canales naturales de comercio redundaba en paz y progreso social. De nuevo, el argumento es que la relación comercial entre territorios dispuesta naturalmente no puede verse limitada por ningún decreto político sin limitar los niveles de socialización:

La mejora y prosperidad de las provincias vecinas será siempre uno de los mayores beneficios que Buenos Aires puede recibir ¿Qué gana él, qué ganaría jamás, en tener por vecinos pueblos miserables, obligados a buscar en el pillaje y en la guerra lo que no pueden adquirir por el comercio o por la industria; que se hacen soldados porque no hallan otra profesión a la que dedicarse, que consumen muy poco y que nada producen? (Varela 140)

Sin embargo, es *Facundo* el texto que en esta fase exhibe mejor la articulación de la naturaleza y la historia en el pensamiento criollo. En él encontramos la tesis fisiocrática de Moreno aunque esta vez está puesta al servicio no únicamente de la coyuntura política (el propio Sarmiento lo piensa ante todo como una crítica profunda de la cultura rosista), sino además de una concepción más amplia del tiempo histórico. Efectivamente, en *Facundo* encontramos -por un lado— la contraposición entre el tiempo histórico de la sociedad feudal del Virreinato y el tiempo histórico de la sociedad moderna republicana y -por otro lado— la expectativa de superación del primero por el segundo determinada por una interpretación explícita de la naturaleza como fuerza providencial; es decir, como fuerza que garantiza la evolución de las fuerzas de la barbarie en fuerzas de la civilización. Para Sarmiento, la fisonomía natural de Sudamérica ha fijado signos de civilización, estructuras geográficas que favorecen el asentamiento y la comunicación entre poblaciones. Pero de manera similar al argumento de Moreno, la herencia colonial se caracterizó por su incapacidad para descifrar estos signos, especialmente las redes fluviales, que son justamente “arterias de la nación”:

Pudiera señalarse, como rasgo notable de la fisonomía de este país, la aglomeración de ríos navegables que al Este se dan cita de todos los rumbos del horizonte, para reunirse en el Plata, y presentar dignamente su estupendo tributo al Océano, que lo recibe en sus flancos, no sin muestras visibles de turbación y de respeto. Pero estos inmensos canales excavados por la solícita mano de la naturaleza no introducen cambio ninguno en las costumbres nacionales. El hijo de los aventureros españoles que colonizaron el país detesta la navegación, y se

considera como aprisionado en los estrechos límites del bote o de la lancha. Cuando en un gran río le ataja el paso, se desnuda tranquilamente, apresta su caballo y lo endilga nadando a algún islote que se divisa lejos; arribando a él, descansan caballo y caballero y de islote en islote se completa al fin la travesía. De ese modo, el favor más grande que la Providencia depara a un pueblo, el gaucho argentino lo desdeña, viendo en él más bien un obstáculo opuesto a sus movimientos, que el medio más poderoso de facilitarlos... No fue dado a los españoles el instinto de la navegación, que poseen en tan alto grado los sajones del norte. Otro espíritu se necesita que agite esas arterias en que hoy se estagnan los fluidos vivificantes de una nación, el poder y la riqueza hasta las profundidades más recónditas del continente, y hacer de Santa Fe, Entre-Ríos, Corrientes, Córdoba, Salta, Tucumán y Jujuy otros tantos pueblos nadando en riquezas y rebozando población y cultura, sólo uno hay que es fecundo en beneficios para los que moran en sus riberas —el Plata que los resume a todos juntos. (58-59)

Pero a diferencia de Moreno, en Sarmiento el problema de la naturaleza ya no es una cuestión de gobierno que se reduzca al debate sobre la administración económica, sino que se extiende a una problemática de índole narratológica y que concierne por ello a la cuestión de la formación de una memoria colectiva. El problema es pues el de la construcción de un relato coherente: cómo explicar que los fines de una forma social específica como lo era la cultura de la época virreinal hubieran contravenido directamente los fines de la naturaleza. Asimismo, se trata de explicar cómo frente al

designio de la providencia de erigir en la cuenca del Plata una sociedad rica, pacífica e igualitaria, ha podido triunfar, tras la etapa revolucionaria iniciada en mayo de 1810, la restauración de la política autoritaria que Sarmiento veía en Rosas. Pues bien, la misma interpretación providencial de la naturaleza suministrará a Sarmiento una respuesta: Rosas también ha colaborado con la evolución de la naturaleza en historia y ha seguido sin saberlo el guion establecido por el modelo de la historia universal. Ciertamente, todo *Facundo* puede considerarse una explicación a esto; de cara al curso de mi exposición retendré únicamente el siguiente elemento: la simbología de Sarmiento es capaz de prever el hecho de que la hegemonía política y económica de Buenos Aires frente a las provincias produzca una escisión entre tiempos dentro del mismo proyecto político. Dicha escisión reproduce en clave territorial la diferencia conceptual entre la civilización y la barbarie, esto es, Buenos Aires frente a la Pampa. El río alegoriza en la naturaleza la comunicación social que históricamente se materializa en Buenos Aires, mientras que el desierto contiene el estado de guerra latente y precariedad vital que históricamente había conservado la región pampeana:

Ella sola (Buenos Aires) en la vasta extensión argentina, está en contacto con las naciones europeas; ella sola explota las ventajas del comercio extranjero; ella sola tiene poder y rentas. En vano le han pedido las provincias que les deje pasar un poco de civilización, de industria y de población europea: una política estúpida y colonial se hizo sorda a estos clamores. Pero las provincias se vengaron, mandándoles a Rosas mucho y demasiado de la barbarie que a ellas les sobraba... No hay que quejarse de Buenos Aires, que es grande y lo será más,

porque así le cupo en suerte. Debiéramos quejarnos antes de la Providencia, y pedirle que rectifique la configuración de la tierra. No siendo esto posible, demos por bien hecho lo que de mano de Maestro está hecho. Quejémonos de la ignorancia de este poder brutal que esteriliza para sí y para las provincias los dones que natura pródigo al pueblo que extravía Buenos Aires, en lugar de mandar ahora luces, riqueza y prosperidad al interior, mándale sólo cadenas, hordas exterminadoras y tiranuelos subalternos ¡También se venga del mal que las provincias le hicieron con prepararle a Rosas! (59-60)

De ese modo, Sarmiento está en condiciones de afirmar que la Restauración Rosista no sólo no contraviene los designios de la providencia, sino que es justamente la forma misma en la que la providencia se manifiesta como facultad de la naturaleza para producir formas originales. La monstruosidad de la articulación guerrera de la sociedad que Sarmiento percibe en el gobierno de Rosas no impide que ésta también pueda ser percibida como signo del nacimiento de una sociedad nueva. En ese sentido, el enigma con el cual Sarmiento reviste la figura del caudillo provincial (Rosas y Quiroga) vale, desde el punto de vista de la fundación de la república como intervención del genio, en el sentido en que Kant da a este concepto: “no puede él mismo descubrir o indicar científicamente cómo realiza sus productos, sino que da la regla de ello como *naturaleza*, y de aquí que el creador de un producto que se debe a su propio genio no sepa él mismo cómo en él las ideas se encuentran para ello” (*Crítica del Juicio* 234). La barbarie de Rosas puede así quedar encajada en una narración progresista del origen de

la república como su prehistoria y como la expresión en la naturaleza de aquello que en la historia es sociedad civil.

Precisamente, en su alianza secreta con el progreso civilizatorio, la organización natural de la república en torno a la red fluvial del Plata favorece una tendencia fuertemente centralizadora al nivel histórico de la legislación económica que ocasiona la desigualdad económica entre territorios. Por su posición geográfica Buenos Aires monopoliza la riqueza procedente de Europa y reproduce el esquema colonial con respecto del interior. Por eso en 1850 y ante la inminente caída de Rosas, Sarmiento propondrá una distribución del poder político para asegurar el equilibrio nacional con el poder económico ejercido de facto por Buenos Aires. En *Argirópolis* propone establecer el congreso de la alianza antirrosista (entre las provincias argentinas, Brasil y Uruguay) en la isla de Martín García en la misma cuenca del Plata. Apelando a su función histórica como punto de reuniones diplomáticas en la etapa colonial -pero también amparado en la idea de que los fines de la naturaleza son objetivamente idénticos a los fines sociales— Sarmiento regresa a la idea de la república fluvial, esta vez para asegurar neutralidad política entre los territorios:

Ocupándola el Congreso, la ocuparán al mismo tiempo todas las Provincias, todas las ciudades interesadas, todos los Estados confederados. Ocupada la Isla central por el Congreso, quedaría garantida la libertad comercial de todos los estados contratantes, sin el peligro que hoy subsiste de que devuelta a la jurisdicción del Gobierno de Buenos Aires, la libertad comercial de Entre Ríos, Corrientes, Santa Fe, el Paraguay y el Uruguay, sea en lo sucesivo sometida a las

regulaciones que quiera imponerles en su propio provecho el Gobierno poseedor de la isla fortificada y dejar con esto subsistentes motivos de conflictos futuros. Y siendo una la cuestión principal por no decir la dificultad más seria que en todos países y en todos tiempos ha ofrecido la unión de diversos Estados o provincias en una federación, la ciudad capital que deje a cada una de las partes contratantes en toda la libertad a que por este sistema aspiran, todo nuestro estudio dirigido por la más severa imparcialidad debe consagrarse a examinar si la Isla de Martín García, colocada hoy por las circunstancias fuera de la influencia de los Gobiernos Argentinos, puede servir de capital permanente de la posible Unión, y sí por su colocación geográfica es el centro administrativo, económico y comercial, forzoso indispensable, para asegurar la reciprocidad de ventajas que los Estados Confederados deben prometerse de su unión. (*Argirópolis* 31-32)

Sin embargo, el programa de articulación nacional finalmente triunfador entre las élites dirigentes criollas no seguiría los cauces propuestos por Sarmiento. Al contrario, se vigorizarán las tendencias centralizadoras del unitarismo bonaerense hasta el punto de excluir la fase de la Confederación de Rosas que va de 1829 a 1852 de la historia de la República Argentina en tanto que traición contrarrevolucionaria del pacto social fundacional de 1810. La obra histórica de Mitre constituye una operación decisiva a este respecto. En ella se limita todo lo posible la funcionalidad de la naturaleza bárbara representada por los caudillos de provincia que Sarmiento atribuía a un momento negativo de la estructura progresiva establecida por la naturaleza providencial. Al contrario que para Sarmiento, Rosas no es para Mitre un instrumento de la providencia

para crear un poder central necesario para la fundación de la sociedad civil (*Facundo* 356) previsto por el gobierno unitario de Rivadavia (1826-1827), sino, a lo sumo, la rémora de naturaleza bárbara que persiste contiguamente al progreso de la naturaleza providencial. Para Mitre la única función socialmente cohesionadora de los caudillos provinciales consistía en la “unidad moral por la solidaridad del dolor” (*Belgrano, Tomo II* 217), la cual únicamente previno la fundación republicana a través de una forma monárquica de gobierno como remedio plausible a la anarquía postrevolucionaria (217-218). El progreso hacia la república democrática ya no se hace depender de un antagonismo orquestado secretamente por los avatares de la providencia entre el programa de gobierno basado en el liberalismo aperturista de Moreno y el centralismo proteccionista de Rosas, sino de una continuidad de la expansión de la libertad comercial que va desde la visión rupturista de Moreno hasta su reemplazamiento por la visión estadista de Rivadavia (*Centenario* 10). Así, la constitución argentina de 1926 diseñada por Rivadavia contiene para Mitre los fundamentos de la articulación final de la república hacia 1880. Leemos en la oración fúnebre que Mitre pronuncia en el centenario del nacimiento de Rivadavia:

Cuando Rivadavia se puso a la obra, éramos apenas un germen de sociabilidad, un rudimento de población, en que el hombre malgastaba sus casi aniquiladas fuerzas en lucha con la naturaleza bruta que lo oprimía y contra sí mismo.

Nuestras ciudades eran oasis en un desierto: nuestra frontera interior con la barbarie, estaba donde la había dejado la conquista: los órganos de la circulación



vital estaban atrofiados: nuestra producción era escasa y sin porvenir.

(*Centenario* 44)

Y esto era así porque una vez más a diferencia de la interpretación histórica de *Facundo* la intervención revolucionaria de la providencia no se encontraba en el arcaísmo del poder del caudillo, es decir, lo que en este pasaje Mitre denomina “germen de sociabilidad” era completamente ajeno a la naturaleza profunda del pueblo rural constituido por las costumbres castellanas. El momento providencial en el que la naturaleza comienza a producir historia lo sitúa Mitre en la descripción sociológica del asentamiento y evolución de las sociedades comerciales de la cuenca del Plata durante el último siglo de dominación virreinal. Con ello, el diseño narrativo de Mitre, radicaliza la simbología de Sarmiento por la cual el río se convierte en metonimia de la sociedad civil en una dirección muy determinada. Así, si para Sarmiento era un problema la organización unitaria del suelo nacional en la medida en que tiende a acumular la riqueza únicamente en Buenos Aires (*Facundo* 60), para Mitre dicha organización demuestra el papel superfluo y accidental de los caudillos provinciales en la construcción de la república nacional y el protagonismo de Buenos Aires como territorio privilegiado para producir instituciones históricas.

Diferentes historiadores argentinos han coincidido en señalar dos argumentos fundamentales que subyacen al proyecto historiográfico de Mitre, a saber, el argumento de la nación preexistente y el argumento de la sociabilidad argentina (Botana 1991, Levene 1948, Romero 1943). Ambos apuntan a la misma idea de una naturaleza providencial que justifica el progreso de las instituciones históricas: en los asentamientos

comerciales del Plata durante la época virreinal se produjo un tejido social suficiente para generar una sociedad política autónoma y un sentimiento nacional duradero. Ante ésta realidad comparecen como accidentales todas aquellas formas de gobierno como Rosas y el virreinato basadas en el control autoritario y la monopolización de los bienes naturales. Efectivamente, es en la historiografía de Mitre donde puede detectarse el intento de negar propiamente racionalidad a la herencia política federalista y no en el *Facundo*, como concluyen trabajos como los de Celina Lacay (147).

En definitiva, estos serán los elementos que posibiliten una positivización de la escritura de la historia inédita en Moreno y en Sarmiento, es decir, la asunción consciente del relato histórico como ordenación en una cadena de causa-efecto. De manera general en la historiografía de Mitre es la revolución como consecuencia de la incapacidad de las instituciones históricas de contener el progreso querido por la naturaleza e instanciado por la red comercial del Plata. Mitre detalla su argumentación destacando el hecho de que en el Cono Sur la naturaleza comenzó por contravenir directamente los planes de los conquistadores. Frente a su expectativa del enriquecimiento rápido por la adquisición de metales preciosos, la geografía rioplatense ofreció un paisaje parco y austero.

La colonización del Río de la Plata tuvo, pues, de especial, ser la única en la América del Sur, que no debió su establecimiento, su formación y su desarrollo gradual, al aliciente de los metales preciosos, aun cuando este fuera el incentivo que la atraía. Bautizada con un nombre engañoso, que solo el porvenir debía justificar, defraudada en sus esperanzas, todo su capital se componía de llanuras

cubiertas de malezas, donde únicamente el salvaje podía existir; montañas estériles que la limitaban en los confines; bosques vírgenes poblados de animales feroces, terrenos caóticos o pantanosos que matizaban la vasta extensión del territorio, y por todo recurso, los productos silvestres, y una agricultura primitiva, que apenas bastaba a las premiosas necesidades de los indígenas. Así nació y creció la colonización argentina en medio del hambre y la miseria, pidiendo a la madre tierra su sustento, y se fortaleció en medio de dolorosos sufrimientos, ofreciendo en Sud América el único ejemplo de una sociabilidad hija del trabajo reproductor. Esta colonia, estaba sin embargo condenada a perecer o a vegetar en la oscuridad y la miseria, sino hubiese encerrado en sus propios elementos un principio fecundo de envidia y de progreso, producto de la combinación de los hombres y de las cosas, y resultado lógico de las leyes naturales. (*Belgrano, Tomo I 52*)

El escenario de carestía natural del Río de la Plata introduce entonces las condiciones históricas necesarias para el progreso de las sociedades republicanas: trabajo igualitario y en condiciones de producción pacíficas opuestas a las estructuras productivas del antiguo régimen del vasallaje y la conquista. En ese sentido la barbarie del Plata determinada por la austeridad natural mantiene para Mitre a la sociedad argentina originaria alejada de la corrupción civilizatoria instanciada en la sociedad colonial. La historia nacional se organiza así entorno a la idea de un progreso naturalmente organizado por las estructuras geográficas que mantienen a la sociedad argentina germinal alejada de las estructuras del antiguo régimen. La Revolución de Mayo se

justificaba para Mitre en que era consecuencia de una igualdad naturalmente producida y por lo tanto superior a la de cualquier igualdad diseñada por instituciones humanas. Así establece una contraposición entre la colonización que dio lugar al Virreinato del Perú y la colonización del Río de la Plata que será clave para la interpretación que de la burguesía criolla argentina haga de su propia histórica como clase.

Los indígenas sometidos, se amoldaban a la vida civil de los conquistadores, formaban la masa de sus poblaciones, se asimilaban a ellos, sus mujeres constituían los nacientes hogares, y los hijos de este consorcio formaban una nueva y hermosa raza, en que prevalecía el tipo de la raza europea con todos sus instintos y toda su energía, bien que llevara en su seno los malos gérmenes de su doble origen. De este modo, los indígenas sujetos a servidumbre social y no a esclavitud, compartían con sus amos las ventajas y las penurias de la nueva vida civil, trabajando para ellos y con ellos, pero comiendo del mismo pan. Y como la falta de minas de oro y plata que explotar eliminaba un elemento de opresión, la tiranía de su trabajo forzado en forma de mita no pesaba sobre ellos como en el Perú. Las mismas encomiendas, (lotes de tierras y hombres que tocaban a los colonos europeos a título de conquistadores), no revestían el carácter feudal que, en el resto de la América española, siendo limitada por otra parte su duración a solo dos vidas de encomenderos, tendiendo por consecuencia todos los elementos humanos a refundirse en la masa de la población, bajo un nivel común. Esta suma menor de opresión relativa, esta limitación a la explotación del hombre por el hombre, que nacía de la naturaleza de las cosas; esta especie de igualdad

primitiva, modificando el sistema feudal de la Colonia y neutralizando el rozamiento de los intereses encontrados, hacía que la conquista fuese comparativamente más humana y se impusiera con menos violencia. De aquí proviene que la conquista del Río de la Plata, no ofrece el espectáculo de esas hecatombes humanas que han ensangrentado el resto de la América, ni ese consumo espantoso de hombres que sucumbían por millares condenados al trabajo mortífero de las minas, sometidos a un régimen inhumano. (52-53)

El relato de la historia en Mitre se esfuerza por demostrar que, conforme al tipo de sociedad naturalmente pergeñada por la geografía fluvial porteña, la revolución de independencia conduce a la socialización progresiva (mayor nivel de pacificación) y es sólo por la intervención de las fuerzas reaccionarias de la Colonia -accidental desde el punto de vista de la naturaleza providencial— que ocasiona guerra y violencia. A su vez, esta operación viene determinada por la interpretación conservadora de las revoluciones burguesas de Alexis de Tocqueville. En realidad, Mitre no hace otra cosa que adaptar la tesis de Tocqueville por la cual la verdadera transformación de las sociedades autoritarias del viejo mundo feudal en sociedades participativas e igualitarias era sólo posible en un contexto de ausencia de Antiguo Régimen. Ciertamente, para Tocqueville, el hecho de que en Francia la igualdad hubiera sido tradicionalmente introducida por una élite ilustrada para luchar contra los reyes (*De la démocratie* 58-59), convertía inmediatamente a la igualdad republicana europea en una deformación de la igualdad republicana original de las trece Colonias en la medida en que ésta última es fundada por una cultura protestante austera que no busca riqueza ni poder (60). Así también, el

primado del trabajo y el comercio que la red fluvial del Plata impone como principal fuerza civilizadora justifica en Mitre la dirección de la revolución argentina hacia la igualdad republicana.

Una vez explicitados los fundamentos teóricos que dan lugar en la obra de Mitre a una escritura histórica y a una clasificación documental que toma deliberadamente por cometido principal la demostración de la existencia de una nación sustancialmente distinta a la sociedad virreinal, conviene tomar en consideración algunos aspectos de la obra historiográfica de Vicente Fidel López en tanto que constituye el otro gran proyecto de escritura de la historia nacional del siglo XIX. Teniendo en cuenta el papel que jugaba la interpretación providencial de la naturaleza en el pensamiento criollo de Moreno a Mitre, el texto de López llama la atención porque parece articularse sobre la ausencia de dicho papel y, más concretamente, sobre la ausencia de una naturaleza que teleológicamente ordene los acontecimientos históricos en función de un progreso social. Al contrario, López opone un esquema decadentista al postulado progresista de Mitre: el elemento fundacional de la república nacional no es la espontaneidad de una democracia de base, sino un conflicto producido por la irrupción de las masas en la esfera del poder soberano que interrumpe la posibilidad de las élites de perfeccionar sus tareas gubernamentales.

En su introducción a la *Historia de la revolución argentina* (1883), López comienza con una consideración sobre la evolución de la monarquía borbónica hasta llegar a la administración de Carlos III. El examen que de ésta hace López constituye la primera articulación teórica relevante para comprender el sentido de su texto. A

diferencia de Mitre, interesado ante todo por acentuar las diferencias en la sociedad virreinal entre las formas sociales propiamente castellanas y las genuinamente americanas, López parte de la administración común que organizaba la monarquía hispánica. En ellas se habría de decidir la posibilidad de ampliación democrática según el modelo de la monarquía parlamentaria. La tesis de López es que los estallidos revolucionarios en España ante la ocupación francesa, primero, y en América contra la administración virreinal, después, no son otra cosa que el bloqueo de esa transición al parlamentarismo a la que las élites tendrían que haber llegado por vía reformista. La creación de un poder estatal capaz de sentar las condiciones para la vida civil por la que Mitre alaba a Rivadavia la encuentra López en la tradición regalista liberal borbónica. De ese modo, López traza una disyuntiva de posibilidades en la evolución histórica hacia la sociedad republicana: revolución o reforma; evolución ordenada por arriba o vuelco caótico producido desde abajo:

Los verdaderos precursores de nuestra vida revolucionaria en esta lucha del pasado con el porvenir, están principalmente en España; sin que eso sea negar el cúmulo de las otras influencias humanitarias que han influido con posterioridad nuestro desarrollo social.

Ninguna otra nación en Europa había abrazado, desde las alturas del Poder y no por los tumultos populares un campo de reformas administrativas más vasto, ni con mayor energía, ni con hombres más hábiles para servirlo. Si no hubiese sido la Revolución Francesa, esta preciosa tradición que, con Carlos IV, continuaba siempre bajo la dirección de los hombres de Carlos III, habría hecho

de España, en uno o dos reinados más, la nación más noble y adelantada del continente. (López 78)

Es justamente la política de acercamiento a Francia llevada a cabo por la administración del conde de Aranda el acontecimiento que da inicio a una fase de decadencia en la monarquía. López considera a Aranda “un liberal fanatizado por ideas abstractas y por principios absolutos que no había meditado lo bastante para saber que no son los principios morales los que hacen libres a los pueblos, sino los medios y los procedimientos para hacer y aplicar las leyes” (102) que imprudentemente favorece la influencia de la opción revolucionaria en los liberales españoles. Dejando de lado la evaluación concreta que hace López de la época de la crisis del gobierno de Carlos IV, lo que interesa retener es el modo en que el relato de la historia nacional de López propone un reverso al relato de Mitre en el sentido de que hace entrar en juego el papel de fuerzas disgregadoras en la evolución de las sociedades y, por ello, mitigando el protagonismo del motor providencial de la naturaleza. En efecto, la masa popular representa el papel de función de disgregación en la historia y explica de ese modo la interrupción accidental del proceso de perfeccionamiento de las sociedades. El vacío de poder ocasionado en Madrid con la invasión napoleónica encuentra para López su correlato en las invasiones inglesas de Buenos Aires de 1806 en la medida en que en ambos casos se produce una crisis que vuelve permeable a la población a las ideas liberales. Así, a diferencia de la sociedad pacífica de comerciantes que describía Mitre, el germen democrático para López se localiza en una unidad indisociable en la catástrofe de la guerra.



La exaltación con que aquella generación de vencedores que nos puso libres en esta tierra, festejaron, no tanto su triunfo militar, cuanto el nuevo sentimiento, el brío, la revelación con la que se veían de improvisto hombres libres y soldados capaces de medirse con las primeras naciones del mundo... Napoleón, la Europa, la Inglaterra, el Norte, las grandes batallas, las vastas campañas, la España y su gobierno, la importancia de la América y del Río de la Plata, todo en fin, comenzó a ser materia de discusión, no ya como antes, entre lejanos y olvidados espectadores que cazaban uno u otro suceso en la atmósfera tranquila de un villorrio; sino de presente, como actores y partícipes en la obra común de la época. (217)

Según interpreta López, las masas aparecen cuando se experimentan como sujetos en la historia. Específicamente esto se produce en Argentina cuando, debido a la victoria en las armas ante los piratas ingleses, el igualitarismo jacobino dejó de ser la idea de una élite bonaerense para convertirse en un sentimiento compartido por la sociedad. Y para López, puesto que el sentimiento de igualdad entraña igualdad de capacidad del orden nuevo frente al viejo, inmediatamente introduce un ingrediente de superioridad que produce la desestabilización en la legitimidad precedente:

Esa cierta especialidad que lo hace como la erupción de un sentimiento público nuevo, de una nacionalidad a la que, en ese momento y en ese delirio se le revela su propia existencia, cuando ignoraba ella misma la dirección en que venía a ponerla su destino. Es pues, como síntoma de la historia y no como jactancia nacional que lo ponemos aquí con el carácter explosivo y arrogante que tuvo en

su tiempo, puesto que sólo de su tiempo hablamos. Los hijos del país levantaron la frente con altivez; y al proclamarse iguales a los españoles, en brío, en patriotismo y en fuerza, bien se veía que esa igualdad era transitoria, y que lo que reclamaban en el fondo de todas las conciencias era una verdadera superioridad.

(218)

De ese modo, López ofrece una historia nacional en la cual el modelo histórico evolutivo cristalizado en el pensamiento criollo se hace compatible con una percepción reaccionaria de la sociedad. La facultad del perfeccionamiento social pertenece exclusivamente a la legitimidad tradicional de las élites y su ampliación a las masas se produce en forma de crisis que retrasa dicho perfeccionamiento y lo convierte en más complejo de conducir políticamente. En ese sentido, como ha explicado Botana, la construcción de la historia nacional que lleva a cabo la élite criolla aparece escindida por dos principios dispares, es decir, por dos posicionamientos acerca de cuál es el “motor” de la historia: Mitre, cuyo principio histórico es una fuerza democrática providencial (*Libertad política* 138) y López, cuyo principio histórico es la disolución de la fuerza orgánica de la legitimidad tradicional (*Libertad política* 136). A su vez, ambos se traducen en dos partidos dentro del republicanismo criollo: un liberalismo democrático y un liberalismo aristocrático. En ambos se revela sin embargo una convergencia crucial para entender la crítica de Martínez Estrada: el relato histórico criollo sirve para instituir en todas las variaciones del discurso la cuestión de la dirección política sobre las masas como principio fundacional de lo político. Bien sea en la versión de Mitre, de la cual se derivaría una convergencia orgánica de intereses entre plebe y líderes, bien en la versión

de López en la cual la plebe sería una suerte de materia social inerte que tiende a la disolución sin la acción de una élite, la historiografía criolla configura la imagen temporal de la apertura de un nuevo tiempo propiamente nacional —el tiempo de la revolución—, en la cual la fuerza existencial de la masa se pliega a la dirección de una nueva generación política, formando así un nuevo cuerpo social que ya no es una extensión bajo poder monárquico central, sino la horizontalidad social de la nación.

Comprendido sobre la base evolutiva de la naturaleza, el relato de la fundación temporal de la república de las élites criollas lega un criterio nacional de interpretación de lo político a su posterioridad con un mensaje muy determinado. Éste expresa que el origen del horizonte ideal del igualitarismo republicano se logra prácticamente como acción de un principio rector que guía el desarrollo y perfeccionamiento del conjunto de individuos. Según la reconstrucción del discurso histórico criollo que acabo de presentar, esa acción comienza por estar representada simbólicamente por un concepto deísta de la providencia —la naturaleza como sabia arquitecta—, para ser después metonímicamente expresada en las obras de Mitre y López en los próceres o arquitectos de la nación.

Belgrano, San Martín, Rivadavia en Mitre o la ilustración de los consejeros áulicos en la administración borbónica de la monarquía hispánica en López justifica desde el punto de vista del origen temporal el primado de un principio de lo social que ordena y conserva de hecho la sociedad civil republicana. En ese sentido justifica el igualitarismo republicano a través de un verticalismo original y sostiene la presencia de una acción jerárquica como principio de la república. Al escribir la forma de la temporalidad nacional, la élite criolla se apropia así del igualitarismo republicano y deviene clase

hegemónica que reemplaza a la élite funcional del virreinato. La creación de la historia nacional debe, pues, ser entendida como apropiación y transvaloración originaria del sentido del tiempo histórico compartido de la sociedad. A su vez, la ordenación del mismo se produce en forma jerárquica y de acuerdo a la idea de que el perfeccionamiento de la sociedad pertenece a la voluntad de un grupo naturalmente más capacitado. La fundación de la historia nacional coincide entonces con la imposición de un mito. Y lo mitológico consiste en la producción de una imagen cerrada y autosuficiente del elemento en el cual residiría la verdad del todo social. Se trata, por ello, de la imposición de los nuevos poderes de la burguesía comercial sobre el todo social. Estos se son ensalzados bajo la apariencia de liberadores de la misma totalidad social. Aquí es donde entra en juego la crítica de Martínez Estrada a la historia nacional como “mitología de los valores”.

En efecto, en la última parte de *Radiografía de la Pampa* es donde puede encontrarse otro momento de inversión del pensamiento criollo argentino, esta vez como relato del tiempo. Para Martínez Estrada la historia nacional es mitología política en el sentido de que justifica la adopción por parte del todo de los intereses de un grupo que vale como líder. Dentro de la definición —principalmente debida a Nietzsche, pero también dentro de la tradición clásica de la crítica filosófica de la ideología en autores como Francis Bacon o Baruch Spinoza— de Martínez Estrada del mito como “una superválía de orden mágico, el aura somática y el halo cervical que rodea el cuerpo estricto y la estricta preparación” (*Radiografía* 424), lo relevante de su crítica estriba en la forma en que considera que la mitología constituye un cuerpo social y una percepción

determinada de la vida política: “del individuo rebasa al ambiente e impregna las ciudades, las corporaciones, las entidades... se pone en los individuos-mitos un sentido superlativo que no coincide con su importancia y significación, sino con el grado de propensión de idolatría de la masa popular” (242). La idea de un principio ordenador del cuerpo nacional que actúa como “motor de la historia”, como fuerza materializadora de la vida civil republicana se manifiesta objetivamente para Martínez Estrada como imposición del poder de una élite y adoración del líder por los súbditos. Contribuye por tanto a una formación ideológica de la sociedad civil sobre la base de la formación de masa que precisa de dirección y cuidado y no de un conjunto de individuos capaces de participar en los asuntos colectivos en condiciones de igualdad. La realización del principio republicano que lleva a cabo la clase de la élite criolla en términos de construcción nacional consiste así en el falseamiento subrepticio de dicho principio. La impugnación de la historia nacional que observamos en *Radiografía de la Pampa* atiende ante todo a la cultura política que establece, al principio de socialización profundo que promueve y debido a que tiene que ver con la obediencia al líder antes que con la participación en la cosa pública:

La mitología es una vocación y una necesidad de llenar huecos en la estructura y armonía del cosmos mental... Puede extenderse a los próceres, a la historia, cuando se les atribuye un sentido inmarcesible, elevándoselos al rango de las divinidades que no son temibles ni amables.

Esos mitos surgen espontáneamente procreados por la palabra y la tradición, aunque más regularmente son transmitidos por la autoridad del maestro

y la buena fe del catacúmeno. Los forjadores de mitos manes, lares y penares son los oradores, los escritores y los gobernantes. Ellos dan, con su influencia, cuando no es confrontada por el juicio recto, un sentido de orientación, una clave de interpretación, conforme al ideal del líder, a los conocimientos ordinarios, al propósito que se persigue. El pueblo recoge esas palabras y esos gestos y sigue viviendo en torno de ellos, como sigue pensando en torno al idioma en que habla.

(*Radiografía* 242-243)

Con ello se cierra la complejidad de lo que antes denominé “el punto de fractura” de Martínez Estrada con su propia tradición y que puede ser resumido del siguiente modo: la crítica de la nación argentina de Martínez Estrada consiste en que la construcción del espíritu nacional (un conjunto de textos que refiriese a un espacio delimitable y un tiempo colectivo memorable) como principio material de socialización en Argentina como república periférica americana (con todos los condicionantes que eso conlleva) se ha efectuado al precio de sacrificar el sentido mismo de la república, el cual consiste en la formación de una ciudadanía capaz de conducirse autónomamente y en respeto de su condición de iguales. La república nacional se configura a través del conjunto de prácticas literarias que he presentado (el ensayo, la poesía, la crónica, el documento histórico) como un proceso de suplantación de la imagen biológica de la nación por la estructura jurídica de la igualdad formal republicana y por ello como unificación que oculta la disgregación subrepticia entre lo nacional y lo republicano. De ahí que, desde *Radiografía de la Pampa*, Martínez Estrada esté en condiciones de hacer un balance de la historia política argentina en términos de una nación que produce únicamente

pseudoestructuras civilizatorias. Traducido a las premisas del presente trabajo esto significa una incongruencia entre el principio jurídico republicano y las prácticas de construcción nacional que sin embargo sería constitutivo de lo político como espacio problemático, esto es, como espacio en el que se despliegan relaciones de poder en direcciones divergentes, entremezclando dinámicas niveladoras con dinámicas desniveladoras.

Considerando, por último, el argumento general acerca de la interpretación del sentido de la intervención crítica de Martínez Estrada queda por ver cómo la problematización de lo político en Martínez Estrada se sustancia en una oposición con el sentido del poder político diseñado por el pensamiento criollo y para el cual anticipé un léxico preciso. Puesto que la tradición de las élites criollas construye en sus prácticas literarias nacionales una idea de lo político como acción de mando para ordenar la masa, propone también una ilustración moderada y una pedagogía que conserva la imposición de derechos paternales, la crítica de la nación en Martínez Estrada tiene por cometido la defensa a ultranza del principio republicano, el cual, dada su incongruencia con lo nacional, sólo podrá proponerse a través de una negatividad absoluta con el legado nacional mismo: como ilustración radical y pedagogía destructiva, o en otras palabras, como destrucción de toda forma de mando y de representación política. Ocurre que la sustanciación de este movimiento teórico final ya no se aprecia desde el punto de vista de la expresión del origen temporal de la república nacional, sino desde el otro elemento necesario en la fundación; desde el punto de vista de su conservación como tal. En la obra de Martínez Estrada esto se hace a través del estudio de las dos figuras

fundamentales en la función del liderazgo político en tanto que capacidad por conservar el cuerpo social. Éstas son Sarmiento en el siglo XIX y Perón en el siglo XX; dos figuras que a priori pertenecen a vectores ideológicos opuestos (el primero representa a la oligarquía y el segundo a la plebe), pero que convergen en el mismo avatar político al que se enfrenta el ensayo de Martínez Estrada: el líder-representante-padre y a su demolición como condición fundamental para la subsistencia del principio de la igualdad republicana. En definitiva, se trata de una guerra total contra el mito como fuente de sentido de lo político, un intento por aniquilarlo desde las formas y los lenguajes más profundos en los que se amparan hasta confundirse con ellos. Y así, para concluir, se procederá a dar cuenta del estudio de Martínez Estrada de Sarmiento y Perón como lenguajes míticos, como los dispositivos fundamentales de actualización del modo de pensar de la nación, las figuras por las cuales transitan, se crean y recrean los mitos nacionales que permiten pensar políticamente, considerando, además, que “el lenguaje mítico es el más adecuado para hablar de los mitos y para entenderse a fondo, como es menester” (243).



## 4.2 El enigma Sarmiento

Dentro de la matriz discursiva del pensamiento criollo, el surgimiento de la historia nacional argentina consiste en la exposición de dos tiempos históricos distintos, cada uno de ellos portadores de formas políticas contrapuestas. Así, el tiempo del Virreinato comporta una vertebración jerárquica del poder político (monarca-súbdito), frente a la organización horizontal del mismo (cuerpo de ciudadanos) que acontecería con la fundación republicana. A su vez, lo mitológico de dicha matriz estriba en la suposición de un principio transhistórico que articularía en forma evolutiva semejante disparidad entre tiempos históricos divergentes. Ya sea un principio positivo de socialización progresiva (Mitre), ya sea un principio decadente de corrupción institucional (López), el postulado de que la historia se identifica con la sustancia del progreso social —una nación, a la par, forma biológica pre-social y resultado de la institución de la sociedad civil— habilita en ambos casos un relato del origen de la comunidad política capaz de justificar un vuelco en las relaciones de poder (la sustitución del funcionariado colonial por la burguesía comercial bonaerense como clase dirigente) y por ello una suplantación en la representación del origen del poder social. En consecuencia, queda por ver el modo en que en el texto de Martínez Estrada se interpreta la especificidad de la forma política instituida discursivamente por el relato de la fundación de la historia nacional criolla, es decir, qué forma de pensar lo político legitima y hasta qué punto resiste la exigencia del principio social republicano, del cual, el propio Martínez Estrada es también un heredero y un defensor.

La averiguación de esa forma en el texto de Martínez Estrada procede por la absorción conceptual de otro texto que, como ya anticipé, aunque no la escribe es fundador de la visión histórica de la burguesía nacional argentina. Efectivamente, Sarmiento es el diseñador de sus coordenadas semánticas, del léxico de civilización y barbarie como estructura de oposiciones sincrónicas a la vez que de sucesiones diacrónicas; aquel que suministra un espacio y un tiempo para el pensamiento nacional. Es en Sarmiento donde se puede asistir al momento de inserción del ingrediente mitológico de la historiografía criolla, el momento de instauración de su principio y por ello donde la opacidad del lenguaje mitológico está a punto de adquirir su revestimiento lógico, volviéndose accesible al discurso en su misma condición mitológica. Por eso es el pensador central de la cuestión nacional para Martínez Estrada. Sarmiento crea “personalidad básica” (*Meditaciones* 113), en el sentido de que el conocimiento de su vida personal y de su realidad colectiva están mutuamente ligadas; pero ante todo es el horizonte en el cual la cuestión nacional deviene aprehensible como enigma: mito como apariencia y falseamiento, pero también como verdad en tanto que éstas últimas coagulan en una percepción colectiva. Martínez Estrada insiste en que lo crucial del texto de Sarmiento, no se encuentra en las posibles propuestas políticas o las respuestas ante cuestiones de gobierno que Sarmiento pudiera haber diseñado, sino en la forma en que lega las cuestiones políticas como un problema a resolver para su posteridad. Y de ahí que lo relevante para este trabajo no sea tanto nada parecido al balance —positivo o negativo— que pudiera haber extraído Martínez Estrada de las ideas de Sarmiento, sino la pauta de lectura que proporciona para las mismas:

Sarmiento tampoco ha dado solución ni se lo propuso (excepto en su angustiada vejez), a ningún problema, sino que ha tendido a crear los instrumentos adecuados para la comprensión y capacitar al ciudadano para solucionarlo, si puede, por sí mismo. La solución de un problema social, económico, político equivale a la insensibilización de la conciencia. Sin esta no puede haber solución, y si la hubiera no significaría nada. La conciencia configura los problemas tanto como la realidad... Para una conciencia embotada no hay problemas. Un problema bien planteado contiene en sí la solución después de todo.

Desdichadamente lo que nosotros hemos buscado siempre —y obtenido, por supuesto— son las soluciones, evitando los problemas; de ahí que ninguna solución corresponda a los datos fidedignos de la realidad. (*Sarmiento* 9)

Lo mítico puede explicarse como efecto de la reducción del problema político de la liberación de individuo en una supuesta restitución de todas sus facultades naturales. Se trata entonces de un retorno a la naturaleza, justamente en tanto que imagen positiva de sociedad liberada de las coyunturas históricas que la constituyen: la idea legada por Mitre de una “nación preexistente”. Ocurre que el intento de encontrar solución política es intrínseco a su problema; por eso la imagen mitológica es una apariencia necesaria y su destrucción tiene que comprender su lenguaje e ilustrar en toda su radicalidad las condiciones en las que se crea. En consecuencia, Sarmiento expresa lo que más adelante quedará explicitado como “invariante histórico”: la perennidad de la imagen mítica en toda transformación política. Pero antes de discutir el carácter de invariante del problema

de lo político me centraré en desplegar la complejidad semántica que éste reviste en el texto de Sarmiento de acuerdo a la lectura de Martínez Estrada.

La exposición del problema político que Martínez Estrada detecta en Sarmiento se deriva efectivamente de la fórmula “civilización y barbarie” en tanto que constituye el léxico de la fundación republicana. Ahora bien, de ella se deriva una concepción de la praxis política que no es obvia y cuya exposición conduce a sucesivos nudos problemáticos. La personalidad de Sarmiento muestra esta deriva. A raíz de la puesta en relación de su texto con su posición social como miembro de una burguesía local que tras la revolución se ve en condiciones de asentar mando político y cultural de la sociedad sobre el mando económico que venía ostentando, es posible detectar la traducción del relato del surgimiento del tiempo de la república a la organización del cuerpo material mismo como república dentro del tiempo y, por ello, también de la práctica política como paso de la fundación del ente social a su conservación. El modo en que Sarmiento apela a su propia clase social para asumir dicho paso revela la concreción de un modo de pensar político. Y, por cierto, hay que decir que, antes que Martínez Estrada, Lugones ya pudo entrever en qué consistía esa concreción en su biografía sobre Sarmiento de 1911. Lugones indica que, aunque efectivamente la educación popular fue una preocupación de toda la Generación del 37, es en Sarmiento (habría que añadir también al Alberdi de las *Bases y puntos*, en su reclamo de instrucción práctica del pueblo) donde se concreta como mecanismo de constitución material de un orden republicano, como un “fundamento de la democracia” (*Biografía de Sarmiento* 150). Por otra parte, Sarmiento pensó el ejército como una “organización

escolar” (184), donde ya no es un instrumento determinado como lo sería la tropa armada del líder de la comunidad, sino que deviene en un pilar de organización del poder colectivo. Considerando que escuela y ejército dejan de ser en Sarmiento meros núcleos de poder social para convertirse en las prácticas concretas de ordenación social y, por ello, los dispositivos de actualización de la fundación republicana, será Martínez Estrada quien exponga la concepción de lo político en Sarmiento como el problema de la sinonimia entre escuela y ejército: “Enseñar fue para Sarmiento, siempre, una de las formas de dirigir” (*Sarmiento* 13). La república concebida a la vez como escuela y cuartel es así la forma política enigmática en la que se expone la mitología de la fundación temporal criolla, el “desesperado apuro de educar él mismo [Sarmiento] al pueblo de arriba abajo” (26). No en vano, un intérprete de la cultura de la república liberal de 1880 como David Viñas seguirá esta interpretación al definir como uno de los rasgos principales de la política roquista el gesto por el cual “el maestro era reemplazado por el militar; no se convencía sino se vencía. Y la eliminación violenta ocupaba el lugar de la asimilación, la absorción o la integración” (*Indios* 27).

La razón por la cual la ecuación entre enseñar y dirigir es enigmática es que reúne términos que a primera vista parecen referir a tendencias opuestas en la organización del poder social. Ciertamente, la estructura de mando militar obra en función de la jerarquía y la obediencia, mientras que la escuela, en tanto que institución social, obra en función de la distribución universal del poder social, esto es, con la finalidad de igualar la capacidad de los individuos y por ello de manera acorde con el principio de la igualdad republicana. De hecho, esto último es reconocido y potenciado

al máximo por el propio Sarmiento en sus escritos pedagógicos. Sarmiento es explícito en cuanto a la relación estrecha entre escuela pública y republicanism:

La instrucción pública, que tiene por objeto preparar las nuevas generaciones en masa para el uso de la inteligencia individual, por el conocimiento, aunque rudimental de las ciencias y hechos necesarios para formar la razón, es una institución puramente moderna, nacida de las disensiones del cristianismo y convertida en derecho por el espíritu democrático de la asociación actual. Hasta ahora dos siglos había educación para las clases gobernantes, para el sacerdocio, para la aristocracia; pero el pueblo, la plebe no formaba, propiamente hablando, parte activa de las naciones. (*Educación popular* 33)

Y prosigue:

Y esta igualdad de derechos acordada a todos los hombres, aún en los países que se rigen por sistemas tutelares, es en las repúblicas un hecho que sirve de base a la organización social, cualesquiera que sean las modificaciones que sufran accidentalmente por los antecedentes naturales u otras causas. De este principio imprescindible hoy nace la obligación de todo gobierno de proveer de educación a las generaciones venideras. (34)

La educación es comprendida en todo su alcance práctico por Sarmiento hasta el punto de identificarla con la materialidad de la ley republicana. La escuela da una “aspiración espiritual” (*Educación común* 29) al pueblo y le proporciona las costumbres necesarias para prevenir el uso retroactivo de la ley (33). Por cuanto implica distribución de saber y transmisión de poder la popularización de la enseñanza constituye un órgano de

socialización tendencialmente enfocado a la democratización. De ahí que, en relación a esta, la institución del ejército tendría que constituir una figura suplementaria a la vez que su prehistoria en tanto que asociación en la que todavía los hombres no son capaces de valerse por sí mismos y deben someterse a una estructura de mando. Es justo en este punto donde la diferencia aparente entre educar y dirigir se vuelve problemática.

Martínez Estrada se pregunta “¿qué quiere hacer Sarmiento de la escuela y qué quiere hacer del país? Porque para poder instituir la escuela tenía que modificar antes el status social, político y económico de la Argentina y hasta de toda Hispanoamérica”

(*Sarmiento* 31-32). Además de ser el organismo clave en el proceso de democratización social, la educación comporta también una serie de prácticas materiales de disciplina social que debe ser acompañada con todo el conjunto de prácticas sociales en un proceso de constitución material de la sociedad civil. Este es el proceso por el cual la masa se convierte en ciudadanía. Sin ninguna duda Sarmiento puede considerarse un precursor en la asimilación de la filosofía positivista en las repúblicas latinoamericanas como ideología estatal<sup>24</sup>: “por la dificultad del contexto, Sarmiento tiene que concebir la escuela como un anexo de su política civilizadora”. (33)

Pero la razón por la cual Martínez Estrada halla en Sarmiento una continuidad entre la acción educativa y la acción militar arraiga verdaderamente el sentido de la obra del pensador sanjuanino como cristalización de una “personalidad básica”, por la cual el relato de su vida se liga indisolublemente al destino de la nación existencial argentina. Martínez Estrada explica que, desde joven, Sarmiento –hijo de un hogar que él mismo presenta como de ascendencia noble, pero austero (*Recuerdos* 42)— se vio en la

necesidad constante de tener que formarse y disciplinarse a sí mismo: “todo aquello que le faltó a Sarmiento en su vida, él lo convirtió en un ideal, y en ese ideal acumuló la firmeza de su carácter, la integridad de su honradez y la pujanza de su inteligencia. Lo que no pudo tener para sí, quiso que todos lo tuvieran, convirtiendo en bienes comunes el bien de que se lo privara” (*Sarmiento* 16). Esto ocasiona una transferencia de tipo paternal sobre su realidad política. Dirección militar y educación coinciden entonces en que son las prácticas de orden sobre las que fundar una sociedad civil. En la necesidad de orden entendida como contexto práctico específico que hace urgente la construcción de sociedad civil latinoamericana, el maestro y el capitán coinciden<sup>25</sup>. Así, para Martínez Estrada de “la misión de enseñar” de Sarmiento, se deriva “la decisión de no transigir con el desorden y el atraso de las provincias” (17), por la cual “hizo guerra a la guerra oponiendo el libro a la tacuara; la imprenta a la montonera” (*Radiografía* 256).

No hay un avance en la distribución horizontal del poder político —según requiere el principio republicano— sin una instancia vertical de dirección que garantice la conservación del mismo, en definitiva, sin una formación disciplinaria que ponga al ciudadano en condiciones de ejercer dicho poder. El primado del principio del orden sobre la masa social es la forma de pensamiento político legada por el relato temporal de la fundación republicana de las élites criollas y, en particular, por el dispositivo textual de Sarmiento. Éste se fundamenta en una concepción del tiempo histórico consistente en la superación del poder despótico del líder de guerra en tanto que forma de organización espontánea, a la vez que en la preservación de la misma en forma evolutiva. Desde esta perspectiva la institución escolar no es más que la estructura de mando militar



históricamente depurada y puesta en una dirección en la cual debería hacer de dicha estructura algo superfluo. Sarmiento es también explícito en esto cuando en sus textos sobre educación discurre sobre la necesidad del ejército en la conservación del orden social:

Yo no desapruero la existencia de ejércitos permanentes, condenados forzosamente a la ociosidad en América cuando no se emplean o en trastornar el orden, o en arrebatarse la escasa libertad; pero el ejército satisface una necesidad de previsión del Estado como la educación pública satisface otra más importante, menos prescindible. No es del todo probado que, sin ejércitos permanentes, o siendo éstos menos numerosos, el orden no se habría conservado en cada Estado, o que habría habido más ni menos revueltas...; pero es muy seguro que, no educando a las generaciones nuevas, todos los defectos de nuestra organización actual continuarán existiendo... ¿Cuánto se gasta anualmente en la educación pública que ha de disciplinar al personal de la nación, para que produzca orden, industria y riqueza lo que jamás pueden producir los ejércitos? La historia doméstica de cada Estado sudamericano está ahí para responder tristemente a esa pregunta. Las fuerzas productivas de una nación dependen menos de la feracidad del suelo (salvo casos excepcionales) que de la capacidad general de los habitantes. (*Educación popular* 40)

De acuerdo a este pasaje, la sociedad formada sobre un proyecto de escuela pública difiere de una sociedad organizada en torno al poder del ejército precisamente en tanto que administra de manera más efectiva el cúmulo de poder social. La diferencia entre

civilización y barbarie está por ello presupuesta en la diferencia entre escuela y ejército en el sentido en que la primera denota una sociedad fundada sobre la maximización del poder social, mientras que en la segunda la sociedad se basa en la restricción de los poderes particulares por la dirección del líder. La fundación temporal de la república es explicada por Sarmiento en forma de tránsito entre estas dos prácticas materiales: la sociedad escolarizada en entonces la forma histórica avanzada del cuartel, de la gestión mecánica e impositiva del poder social mínima para su conservación biológica.

Pero no por ello deja la república de requerir de su estructura de mando. En la medida en que sobre ella delega su subsistencia como organismo social en el tiempo, la escuela nunca puede reemplazar por completo a la institución del ejército en tanto que conserva siempre algún tipo de relación jerárquica<sup>26</sup>. Sarmiento nunca dejó de adherirse a esta idea. Ésta se halla presupuesta en todas las apreciaciones que Sarmiento hace de la que considera ser la sociedad más avanzada de su tiempo, la sociedad norteamericana. En un artículo titulado “El espíritu democrático” Sarmiento explica que el grado de perfección que ha alcanzado la sociedad norteamericana de su época radica justamente en la antigüedad de su institución de educación primaria (*Educación común* 176), fundada exclusivamente en la idea de cooperación libre entre particulares. Pero el idealismo con el que Sarmiento siempre vio a la sociedad norteamericana se deriva en última instancia en una base de realismo político, cuyo intento de exposición más extenso se encuentra en su obra inconclusa, *Conflicto y armonías de las razas en América* (1884). Uno de sus argumentos principales es precisamente que, mientras que Estados Unidos pudo llevar a cabo la construcción de sus instituciones políticas desde

las costumbres de la raza blanca anglosajona aislándose del resto de razas autóctonas, en el resto del continente el proceso civilizatorio estuvo marcado por la mezcla anárquica de razas. A diferencia de *Facundo*, donde la herencia colonial hispana es desprestigiada por completo, en esta obra final Sarmiento reconoce en las estructuras municipales de los cabildos coloniales (estructuras que en la península aseguraban la organización y defensa de los poderes locales frente al poder regio) una herencia civilizatoria fundamental para las instituciones latinoamericanas. El cabildo es para Sarmiento el bastión de conservación de las formas cívicas frente a la barbarie (*Conflicto* 90), que había sido a su vez un producto originario de Roma (79). La convivencia de este producto civilizado conservado por la raza hispánica se corrompe sin embargo para Sarmiento al coexistir con las razas bárbaras del continente, de tal modo que la única posibilidad de civilización en Sudamérica pasa por la imposición del poder de la raza superior. La formación del ciudadano que en las Trece Colonias brotaba “desde abajo” de las costumbres anglosajonas, en el Sur es la necesidad de imponerla “desde arriba”.

Así pues, reconstruido sobre la discusión de la ecuación entre enseñar y dirigir, el pensamiento de Sarmiento concreta la complejidad del problema político de la fundación republicana. Ésta se puede ahora formular así: la distribución universal del poder político que establece el principio de la igualdad republicana debe de imponerse en algún momento. La fundación política no es entonces distinta de todas las estrategias prácticas necesarias para su conservación en el tiempo; en otras palabras, incluso en la sociedad más igualitaria en la que se haya eliminado toda relación impositiva, la igualdad tiene que imponerse. Y por ello la formación de la ciudadanía de arriba abajo no sería un

componente exclusivo del contexto posrevolucionario del mundo hispanoamericano, sino más bien un requisito estructural de la historia del republicanismo, es decir, la imposibilidad de pensar históricamente la vida civil republicana sin la intervención del condotiero o la dictadura comisarial<sup>27</sup>. Aunque Martínez Estrada todavía piensa este problema circunscrito a la historia argentina, de su crítica de Sarmiento se derivará su exposición como ingrediente problemático esencial de la fundación republicana. El resultado principal de semejante indecibilidad entre enseñar y dirigir sobre la que se constituye la materialidad de la vida civil es justamente la contradicción consistente en que todo orden nuevo deba incorporar en su emergencia elementos del orden antiguo. Por eso Martínez Estrada afirma que “toda revolución es una contrarrevolución en Hispanoamérica” (*Sarmiento* 75). La nueva organización horizontal pretendida por la revolución burguesa conserva elementos del orden vertical anterior de tal modo que la fundación republicana no puede acontecer sin formarse como apariencia y por ello sin albergar en una tendencia regresiva órganos suplementarios de civilización. Esto es lo que Martínez Estrada denomina “pseudoestructura civilizatoria” y lo que constituye el vértice de su crítica total del pensamiento criollo argentino.

Martínez Estrada sostiene sin ambages que la profundidad de la historia nacional no puede entenderse sin entender a Sarmiento o, mejor dicho, sin entender la necesidad de enfrentarse a los textos de Sarmiento en lo que tienen de enigmático. En conformidad con esto hay que entender que la visión profunda que Sarmiento mostró de argentina no dejó nunca de ser la visión exterior de un exiliado y por lo tanto una la visión transvaluada de quien observa su propia realidad desde el resentimiento de no formar

parte de ella y desde la superioridad sobre la cual poder autoafirmarse. Sarmiento forma parte de una generación de intelectuales en cuya unión se expone “la desunión del país” (*Sarmiento* 48) que a la vez comporta un conocimiento del país desde “realidades impostadas” (34). En la medida en que constituye su nación siempre desde fuera y desde arriba, ésta toma la forma de guerra contra la barbarie y por ello como importación dogmática y sin crítica.

Martínez Estrada sostiene que el modelo norteamericano admirado por Sarmiento “funda su grandeza en la ignominia” (61), que es la barbarie de la subsunción de la formación espiritual a la acumulación de riqueza material. Como resultado, en la Argentina de Sarmiento, las estructuras civilizatorias se imponen sobre una realidad que aún no estaba en condiciones de construirlas de forma orgánica. Puesto que la nación querida por la generación de Sarmiento no era la nación que desde 1810 clamaba el país interior, la fundación efectiva siempre estuvo mediada por el enfrentamiento y por ello condicionada por una regresión a la barbarie. De ese modo Martínez Estrada interpreta que el proyecto nacional sarmientino oculta bajo la gramática de evolución histórica de los pueblos una conservación de las formas arcaicas de liderazgo. En efecto, “cuando Sarmiento llega al poder, en su afán de fortalecer las instituciones y crear órganos ordenadores y normativos de la vida pública, transfiere a esos órganos el poder disperso de la reacción, la historia se unificaba sin borrar los límites divisorios de sus a veces reconciliables, pero más a menudo incompatibles intereses” (57). Ejército, administración e iglesia, que Sarmiento “no vio en su pueblo y se los impuso” (*Meditaciones* 66), son los estamentos reaccionarios de dominación conservados

subrepticamente en la fundación cuya arquitectura práctica encuentra a Sarmiento como máximo exponente.

Pero sobre todo es el ejército la institución que para Martínez Estrada destaca como pseudoestructura principal. En *Radiografía de la Pampa* explica la manera en que el ejército determina la nacionalización de los poderes estatales. Como ha explicado Tulio Halperín el proceso de independencia estuvo marcado en las Provincias del Plata por el paulatino ascenso social del ejército que se convertía en “dueño directo de los medios de coacción” (*Revolución y guerra* 232), controlando y conteniendo los ritmos de democratización del poder político, hasta el punto de convertirse en el sustento material de la era revolucionaria en una suerte de “pecado original” (*Radiografía* 115) que condiciona su conversión en república:

Los ejércitos suramericanos se formaron antes que el pueblo suramericano, y de un conglomerado tan heterogéneo que se puede decir que en los ejércitos estaba integrada la vida de esa región a trasmano del mundo. La conciencia de país libre apareció en cada país libre con las primeras victorias de las armas, y acaso en razón directa de las vicisitudes de vencer. En la paz de las treguas se caía en tal laxitud que, frente al ejército, que ya era una sociedad constituida y disciplinada, la vida pareció esclavitud, desorden y aventura... A la milicia convergió lo óptimo y de ella emanaron las fuerzas patriotas que habían de llenar los alvéolos vacíos de las instituciones civiles. Formáronse en primer término las clases sacerdotal y militar, netas, y destacadas, para asumir la dirección del movimiento; y entronizáronse en los altos rangos de la política, hasta ser en toda

Sudamérica un fenómeno natural el gobierno por delegación de ellas, la regencia civil de la dictadura. (114)

Y concluye:

Entre nosotros la intromisión del ejército en el gobierno no es un acto de fuerza consentido por éste cuanto un acto de debilidad impuesto por aquél; de modo que sólo hay que levantar la película cívica para que aflore el armazón metálico de la estructura militar. Bajo la Pampa, el subsuelo de roca. (115)

La administración arcaica de fuerza social representada por el ejército interviene así históricamente en la fundación de la República Argentina como el garante de la vida nacional. Pero si esta tiende a la dispersión es también porque la creación del consenso originario que debía determinar la aparición de una sociedad igualitaria se ejecuta como imposición de la milicia. De acuerdo a lo explicado en la sección anterior, para Martínez Estrada el sentido profundo de la fundación del espacio nacional radica en la necesidad de producir un límite histórico para mitigar el miedo a la imprevisibilidad de las fuerzas naturales. La milicia constituye entonces la satisfacción prehistórica del impulso de defensa, de modo tal que la asociación civil se basa en la urgencia previa de la separación y conjuración de lo distinto. Así, la debilidad histórica de los estados latinoamericanos es para Martínez Estrada la traducción de la fuerza militar: “el ejemplo de la seguridad personal contra los peligros indiscernibles – el indio, las quiebras bancarias, las condiciones de la lucha por la vida—, era el Estado; como la institución tipo de la fuerza, el Ejército” (200). El poder estatal imita entonces el poder militar y, en esa medida, explica la atrofia de la administración estatal. Un Estado construido sobre la

necesidad ancestral de defensa personal contamina hasta tal punto las instituciones, que la muchedumbre llega a asumir que se guían por “preceptos extraños a la vida” (*Radiografía* 118). Así “cada funcionario es una célula viva del Poder que, sin estar al servicio del todo, encarna en su persona un fragmento de autoridad” (119). El Estado Nacional, débil en cuanto estructura garante de igualdad, deviene a la vez fuerte como estructura de defensa privada; la fundación republicana queda así atestiguada en la figura del funcionario como vigorización de la dominación entre individuos.

De manera similar, por último, aparece en *Radiografía de la Pampa* la institución eclesiástica. Ésta no deriva del ejército, pero esto es así justamente por ser coetánea con aquel; por expresar al igual que la institución militar la voluntad originaria de conquista de la civilización en Latinoamérica. El sentido primordial de la Iglesia como asamblea libre de creyentes se pervierte también en las repúblicas latinoamericanas como fuerza mitológica de protección y control de la naturaleza, “una maquinaria que se pretendía hacer funcionar en el seno de la naturaleza” (*Radiografía* 130) y un “factor auxiliar del orden y no una ordenación internacional del poder político” (*Meditaciones* 99). Al igual que en la función de la dirección militar, la tarea consistente en formar a la masa social históricamente emprendida por la iglesia castellana se revela determinada internamente por el primado del principio organizador del poder social sobre sus procedimientos distributivos.

Por cuanto conserva la relación originaria de mando y obediencia, el proyecto de Sarmiento de república-escuela resulta intrínsecamente regresivo por postergar indefinidamente en el tiempo la función tutelar de la élite. El primado del principio de



orden como forma de pensar lo político que lega Sarmiento se revela así como una Ilustración moderada y una pedagogía conservadora destinada a reforzar, en última instancia, el ejercicio del “ascendiente moral” (*Meditaciones* 86) sobre la masa. A través de este se vehicula desde el punto de vista biográfico el resentimiento y el desprecio de la élite a su comunidad. En ese sentido, lo que califiqué como pedagogía destructiva en Martínez Estrada es, específicamente, destrucción de ese primado de principio de orden en la instrucción del pueblo, defensa de una cultura sin tutela, que no dé lugar a la dominación hegemónica de una clase sobre otra y, en fin, prorrogue la barbarie del “conductor de multitudes argentino” (*Radiografía* 176). Y desde el punto de vista de la concepción de la educación como práctica material de civilización, la crítica de Martínez Estrada a Sarmiento se resume en que, al presuponer la necesidad intrínseca de guía en la masa sólo lega una mecánica, un conjunto de métodos disciplinarios antes que una técnica de liberación. Por eso Sarmiento es el precursor de la educación en Argentina, pero no un educador:

Qué significa Sarmiento como precursor de una pedagogía que con el tiempo irá acreditándose como la mejor orientada en el conjunto de los sistemas ensayados, no probaría tampoco que poseyera dotes de educador. Un precursor no es un educador, aunque lo sea en materia educacional, como un profeta no es un pedagogo. Con las cualidades del maestro (que son esencialmente personales, humanas, de transmisor de ideas y sentimientos) debe reunir el educador tres condiciones, si se me permite en tono profesoral: competencia, habilidad

didáctica y don de simpatía. Sin esta última cualidad y también cualquiera de las otras, las restantes son ineficaces. (*Meditaciones* 104-105)

La formación de la ciudadanía la hizo la generación de Sarmiento observando al pueblo desde fuera como un científico a un objeto de estudio, pero sin una convivencia real con él, sin una simpatía de fondo y por ello creando una alianza política frágil, sostenida sólo por el poder de mando. El concepto de escuela nacional en Sarmiento configura ante todo la república nacional como dispositivo de mando de clase y por ello deviene en suplemento y simulacro del principio republicano: “Sarmiento era un civilizador y no un educador, un padre de la patria y no un instrumento pedagógico” (*Meditaciones* 111). Frente a ello, la pedagogía radical derivada de la crítica de Martínez Estrada a Sarmiento defenderá justamente la enseñanza como lo opuesto a un “instrumento político” (108), cuyo fin sea precisamente la educación como democracia plena en la que “todos los ciudadanos serían educadores” (110).

Una vez ha quedado explicitado en toda su complejidad práctica el “primado del principio de orden” como el legado fundamental del modo de pensar político en Sarmiento y confrontado con la lectura y crítica de Martínez Estrada, queda por ver hasta qué punto es efecto posible la pedagogía radical que se deriva de su inversión del pensamiento criollo. Por lo que he explicado hasta ahora, si semejante inversión puede dar lugar a un modo de pensar lo político en el cual la constitución material de la república pudiera darse completamente desde abajo, entonces sería justo preguntar en torno a qué se podría garantizar la supervivencia temporal de dicha constitución y, sobretodo, cómo esta instancia podría no reproducir el mencionado “primado de

principio”. De otro modo, la cuestión es si es políticamente viable el modo de pensar político inverso al de Sarmiento. La problematización de esta pregunta en el texto de Martínez Estrada debe de elaborarse en función de sus estudios sobre la primera década de gobierno peronista (1846-1955), pues justamente Perón simboliza el intento de fundación “por abajo” del orden republicano. Por eso, y aun cuando la interpretación que Martínez Estrada haga de su legado sea mucho más superficial, caprichosa y en ocasiones, interesada que la interpretación de Sarmiento, la consideración de la crítica al Peronismo contenida en la segunda catilinaria *¿Qué es esto?* (1955) será relevante para desentrañar en su totalidad la complejidad contenida en el problema de la fundación republicana.

### 4.3 El enigma Perón

Con la llegada al gobierno de Perón en las primeras elecciones democráticas después del golpe militar de 1943 (el segundo del siglo XX en Argentina) se pone en marcha un nuevo proceso constituyente, cuyo rasgo más destacable es precisamente el intento por formar una subjetividad política para las masas y de situarlas en el centro del poder soberano. Por cuanto su doctrina política y su acción de gobierno convergen también en un modo de pensar lo político, con la presidencia de Perón se ejecuta un retorno al problema de la fundación republicana. No obstante, dicho retorno se lleva a cabo con la novedad consistente en que ahora el elemento plebeyo desempeña un papel protagonista en la estructuración del tiempo republicano. Cuando el justicialismo asume como principio de su doctrina “la natural multiplicidad del pueblo” (*Estado justicialista* 11), asume que el momento políticamente originario de la civilización de las masas debe depender en algún punto en la espontaneidad organizativa de las mismas, de tal modo que su naturaleza nunca podría figurarse exactamente en términos de cuerpo inorgánico. De nuevo, reaparece la idea de un tránsito evolutivo de la naturaleza en historia, solo que ahora será más compleja que la estructura teleológica que en el pensamiento criollo del siglo XIX articulaba una relación providencial. Ahora la producción de historia será concebida desde un plano de inmanencia, pues las masas contribuyen en el discurso peronista al proceso de su organización. La cristalización de dicho proceso en instituciones históricas depende por completo de la capacidad de la multitud plebeya.

En esa medida, se verá cómo en las doctrinas políticas de Perón reaparece la ecuación enigmática de Sarmiento entre enseñar y dirigir, si bien reformulada en su

sentido práctico. Pues, ciertamente, lo que en la sección precedente fue denominado como “primado del principio de orden” y permitía comprender la fundación republicana como una concentración temporal de las funciones formativas de la sociedad en una relación vertical entre el mando del líder y la obediencia de las masas, será semantizada en el Peronismo como una relación móvil en la que el líder y la masa intercambian permanente sus funciones de mando y obediencia. Dicho de otro modo, el líder también podrá ser educado y las masas también habrán de ser obedecidas en función de la contingencia histórica.

La cuestión que corresponde abordar a esta sección es entonces la de cómo el radicalismo ilustrado que Martínez Estrada ha ido pergeñando en su crítica del pensamiento criollo se hace cargo de un proyecto político como el Peronismo, el cual, aunque no lo haga explícito, puede entenderse como un intento de replantear las coordenadas del republicanismo de las clases dirigentes del siglo XIX. Así, si la crítica de Martínez Estrada se formula como una denuncia de la construcción nacional en la cual se suplanta el principio republicano de igualdad social, lo relevante será su contraste con una doctrina como la peronista en la cual el elemento nacional está discursivamente reducido a la idea del pueblo trabajador como origen temporal de la comunidad política y, por ello, como rescate de la noción originaria de nación de Siéyes como conjunto de productores necesarios para el bienestar de la comunidad. En efecto, el justicialismo se autointerpreta también como una denuncia de “la ficción social burguesa” (*Estado justicialista* 9) por la cual los intereses generales se subsumen en función del privilegio de un grupo. Por ello está en condiciones de presentarse a la vez como una fundación

política revolucionaria (en el sentido de que regresa a lo esencial del republicanismo histórico) y como una democracia social avanzada (en el sentido de que se entiende a sí mismo como una superación de la democracia liberal restringida, resultante del proceso constituyente de 1880). Habrá que ver entonces si su estrategia discursiva de redefinición de lo nacional satisface realmente la expectativa de ilustración radical de las masas, mitigando lo máximo posible la figura del líder en la pedagogía en favor de una ciudadanía absolutamente constituida. Comenzaré, pues por ofrecer una reconstrucción de la ecuación que el Peronismo mantiene entre enseñar y dirigir a través de las concepciones de la pedagogía y la dirección militar para observar, en segundo lugar, cómo se refunden en su concepto general de comunidad política. En función de esta reconstrucción comentaré, en tercer lugar, la crítica de Martínez Estrada de la primera década de gobierno peronista en lo que tiene de relevante para el problema de la fundación republicana. A la luz de esto, podré tematizar, por último, la noción de Martínez Estrada de invariante histórico como categoría central en su interpretación histórico-natural de la fundación política.

No obstante, hay que comenzar por advertir lo limitado del balance de Martínez Estrada del discurso y la praxis peronista. Dejando de lado cuestiones obvias como que el texto de Martínez Estrada sólo se hace cargo de la primera etapa de Perón, es recalable lo afectada que está su interpretación por observaciones puntuales del contexto político global de los años 40. Silvia Sigal ha subrayado que la crítica de Martínez Estrada se ubica dentro del debate sobre el Peronismo que abre un medio intelectual tradicionalmente vinculado con las élites como la revista *Sur* (*Intelectuales y*

*poder* 101). De nuevo, es preciso distinguir en el texto de Martínez Estrada entre la opinión del autor sobre el Peronismo – sus calificaciones como “tiranía”, “fascismo pampeano”, “bonapartismo”, “bandolerismo institucionalizado” etc.— y la continuidad que el Peronismo ostenta en su análisis de la historia profunda. Es el segundo elemento el que interesa ahora y específicamente en tanto que puede situar las novedades del discurso peronista en continuidad con la tradición republicana argentina. Las consideraciones vertidas en *¿Qué es esto?* (1955) importan en la medida en que permiten a Martínez Estrada localizar en el discurso de Perón un gesto regresivo el cual, a su vez, permite deconstruir la historia nacional en función de invariantes naturales; esto es, el Peronismo como dispositivo de integración política que “organizó, reclutó y reglamentó los elementos retrógrados permanentes en nuestra historia, las fuerzas inertes reincidentes, que he denominado residuos sociales e invariante histórico” (*¿Qué es esto?* 49). Sarmiento como figura mítica de la fundación del tiempo histórico republicano “por arriba” y Perón como figura mítica de la fundación “por abajo” coinciden entonces en haber expuesto de manera enigmática la imposibilidad inherente a la fundación misma: la verdad histórica de que la fundación republicana en Latinoamérica no pueda consistir en otra cosa que en “revoluciones dirigidas” (95), que la revolución como figura mítica de la fundación republicana requiera de estructuras contrarrevolucionarias (*¿Qué es esto?* 94, *Sarmiento* 75) y que por tanto necesiten de aquello que las hace imposibles.

Por lo que respecta a la tematización que el Peronismo hará de la formación cívica y la dirección militar, hay que entender su discurso y práctica como el resultado de una acumulación de fuerzas liberadas por la construcción política de la burguesía del

siglo XIX, y por ello en continuidad con su pasado. En ese sentido sigo la propuesta de Martistella Svampa, quien, dentro de la crisis del sistema oligárquico del siglo XIX de la que emerge el Peronismo, detecta en la diferenciación que efectúa Perón “dentro del campo social argentino *entre los que trabajan y los que no trabajan*” (Svampa 226) una reactivación de la dualidad entre civilización y barbarie reformulada como dualidad entre masas organizadas y masas inorgánicas. Por otra parte, existe cierto consenso en explicar como causas del surgimiento del Peronismo las tensiones creadas por la constitución nacional de las élites del siglo XIX, las cuales habrían constituido un pueblo con un fuerte sentido utilitarista, pero a la vez con la aspiración de formar parte de una comunidad igualitaria que produciría una simbiosis entre hijos del país y migrantes (Puiggrós 31, Luna 1987, 29). En términos de práctica política el Peronismo comportaría una continuación exitosa del proyecto de la Unión Cívica Radical en las presidencias de Yrigoyen consistente en dotar de capacidad política estatal a las asociaciones de trabajadores urbanos (Rock 268, Horowitz 2008 202) y de ahí su necesidad de base de reconocer una capacidad de organización inmanente en la multitud plebeya.

Por consiguiente, la conocida tesis de Gino Germani (1968) de acuerdo a la cual el éxito de Perón con los sindicatos se debe a la debilidad de los mismos (dada la desorganización de los procesos migratorios que dieron lugar a las grandes aglomeraciones urbanas) resulta incapaz de hacerse cargo de la complejidad histórica de este proceso. Al contrario, el aporte principal del gobierno peronista radicó en el estatuto central que dio a los sindicatos de cara a la organización práctica total del Estado (Horowitz 1990, 219). De ese modo las asociaciones de trabajadores comenzaron a



devenir clase dirigente. Daniel James llama a esto “la excepcionalidad populista en Latinoamérica” (26) que consiste, frente a las tesis de Germani, en que la debilidad coyuntural de los sindicatos no significa necesariamente inmadurez de cara a la práctica política. Así, la cooptación estatalista de la asociación sindical efectuada por Perón puede entenderse como una conquista de las demandas obreras por otros medios que escapaban a los presupuestos de los partidos marxistas más clásicos -es decir, no a través de la intensificación de las contradicciones con el Estado en tanto que aparato de dominación de la clase política, sino a través de la toma de éste a través de la colaboración con sus funciones de regulador social dentro de un contexto internacional marcado por el desarrollo neocolonial del capitalismo. Hernández Arregui resumirá el significado del Peronismo en el panorama político en términos de una reformulación del concepto de nacionalidad capaz de modificar la percepción política del proletariado en las organizaciones tradicionales: “el nacionalismo de derecha se ve obligado a reconocer la presencia de las masas como actores de la historia, y el comunismo, el hecho de que esas masas, antes que nada, encuadran sus luchas en un marco nacional, aunque el destino del proletariado sea internacional” (*Conciencia nacional* 340). La política peronista produce entonces un doble giro en el pensamiento político argentino. Por un lado, resignifica en términos plebeyos el concepto de nación al concebirlo como el mecanismo de expresión de las demandas de los trabajadores —en ese sentido, Perón es “el maestro que encarna una ideología” (Peralta 66)— y, por otro resignifica en términos de defensa nacional el concepto de lucha de clases —ocupa simbólicamente el día del trabajo como autoridad espiritual del pueblo unido (Plotkin 86)—. En este sentido,

interpretaciones en términos de liderazgo carismático, de acuerdo a la cual la función de las masas consiste en la mera necesidad de un líder que se experimentaría en un momento de crisis política (Madsen-Snow 100) o directamente en términos de dominación totalitaria (Aizcorbe 43), resultan manifiestamente insuficientes de cara a pensar el tipo de iniciativa que corresponde a las masas en el relato de fundación republicana concebido por el discurso peronista.

Pues, al igual que en Sarmiento, la ecuación fundamental entre educar y dirigir aparece en el Peronismo soportada por una filosofía de la historia que conserva el presupuesto evolucionista de la naturaleza. La exposición que hizo Perón de dos de sus grandes categorías como las de “comunidad organizada” y “conducción política” así lo atestiguan. Ambas conjugan en un momento excepcional la necesidad de una relación de mando y obediencia para hacer progresar al organismo social y la necesidad de una horizontalización del poder para metabolizar y asentar dicho progreso. Silvia Sigal y Eliseo Verón destacan una continuidad semántica entre los primeros discursos de Perón en 1944 y su vuelta al poder en 1973 sobre la base de una retórica de la llegada y el encuentro con el pueblo. Esta estrategia vale como ilustración en el discurso de Perón del origen de la comunidad política:

La llegada de Perón es pues, en un primer momento, al menos, la llegada del ejército. Soldado en el cuartel, Perón se sitúa fuera de la sociedad; miembro del ejército, Perón sale hacia el cuartel movido por el sentido del deber ineludible de reestablecer justicia en la sociedad. No intervenir equivaldría a ser indiferente al destino de la Patria. Su llegada es, podríamos decir, el encuentro de los valores

degradados de la sociedad civil, una suerte de intervención de la atemporalidad patriótica de la sociedad militar en el tiempo histórico de la sociedad civil y el Estado. En este encuentro, no es el ejército quien se “historiza”, sino la sociedad civil la que será despojada de su historicidad. (*Perón o muerte* 40)

Semejante retención mítica de la historia en el encuentro de la sociedad con su líder es así conceptualizada por Perón – por cierto, en un discurso académico en el Primer Congreso de Filosofía organizado por la Universidad de Cuyo con motivo de su investidura como *doctor honoris causa*, esto es, como momento en el que el líder militar comparece como maestro y pedagogo<sup>28</sup>— como una intervención en un momento de “crisis de valores” (*Comunidad organizada* 110) en el que puede realizarse la teleología de la historia universal. El cometido de esta intervención estriba justamente en producir un primer revulsivo de cohesión sobre los apetitos individuales en los que se encuentran las tendencias disgregadoras de la sociedad: se trata de la enseñanza ética como corrección del egoísmo. Y es así como el control que el pedagogo desarrolla con sus discípulos en el aula se convierte simultáneamente en llegada del militar para impartir orden en el cuartel. Deviene entonces combate contra el egoísmo como principal factor de descomposición social el cual, sin embargo, “no supone una actitud armada contra el vicio, sino más bien una actitud positiva a fortalecer las virtudes, contrarias; a sustituirlo por una amplia y generosa visión ética” (126). Efectivamente, el esfuerzo principal del discurso peronista consiste en conjugar la tarea del militar que restringe libertades en favor de la cohesión del grupo con la del educador que las amplía en favor del individuo. Y esto es posible precisamente por cuanto presupone un progreso de la naturaleza a la

historia como estructura fundamental del tiempo. Sin embargo, en esta estructura la espontaneidad del cuerpo social jugará un papel mucho más relevante que en el pensamiento criollo. Para Perón, el perfeccionamiento social no se produce por medio de la proliferación de la guerra (como preveía Sarmiento en *Facundo*), sino a través de la construcción de las alianzas que la evitan y por las cuales deviene innecesaria. Esto es algo que se comprende en su crítica de la visión marxista de la historia. De acuerdo a esta, la lucha de clases es el motor de la historia y por ende el elemento que funda la sociedad política. Dejando de lado las premisas que llevan a Marx a formular dicho concepto, la atención tiene que recaer sobre la manera en que Perón presenta el concepto de lucha en su concepción del tiempo histórico. Éste aparece destinado a la irrelevancia en la producción de vínculos sociales debido a su sustitución paulatina por las alianzas entre clases. La lucha de clases figura como un rastro de individualismo en el proceso de evolución social.

La lucha de clases no puede ser considerada hoy en ese aspecto que ensombrece toda esperanza de fraternidad humana. En el mundo, sin llegar a soluciones de violencia, gana terreno la persuasión de que la colaboración social y la dignificación de la humanidad constituyen hechos, no tanto deseables cuanto inexorables. La llamada lucha de clases, como tal, se encuentra en trance de superación. Esto en parte era un hecho presumible. La situación de lucha es inestable, vive de su propio calor, consumiéndose hasta obtener una decisión. Las llamadas clases dirigentes de épocas anteriores no podían sustraerse al hecho poco dudoso de sus crisis. La humanidad tenía que evolucionar forzosamente

hacia nuevas convenciones vitales y lo ha hecho. La subsistencia de móviles de violenta inducción ofrece el espectáculo de un avance hacia la descomposición por el desgaste o hacia la adopción de fórmulas estériles. La aspiración de progreso social ni tiene que ver con su bulliciosa explotación proselitista, ni puede producirse rebajando o envileciendo los tipos humanos. (*Comunidad organizada* 129)

La guerra pierde así su función de expresión diacrónica de la providencia para convertirse en el opuesto sincrónico de la comunidad organizada, es decir, de lo que Perón concibe como “un estado de justicia, en donde cada clase ejerce sus funciones en servicio del todo, se aplique a su virtud especial, sea educada de conformidad con su destino y sirva a la armonía del todo” (146). La reunión práctica entre la dirección y la educación conlleva la asunción del modelo evolutivo de la historia, solo que esta vez se asume también que la supresión del tiempo se ha producido de hecho en dos opciones: la comunidad organizada en la que el individuo se forma en su colaboración con el todo o la comunidad desordenada en la que el individualismo había suplantado al todo social. El fin de la historia está así dado para el discurso peronista en forma de un concepto fuerte de movilización política. La historia finaliza en la sociedad en la que todos sus miembros se ponen en movimiento sin excepción, bien como comunidad organizada, bien como crisis y falta de organización (Masón 59-60). Y de ahí, finalmente, que la propuesta de tercera vía del Peronismo en el contexto de la crisis de entreguerras no fuera otra cosa en términos prácticos que el intento de demarcarse del bloque soviético y el bloque capitalista situándolos en la segunda opción.

El elemento que permite a Perón proponer semejante supresión temporal comporta un retorno a la naturaleza y por tanto una irrupción del mito. Es por eso que el concepto de “conducción política”, antes que un derivado práctico de una ideología política, entraña más bien una “mística y una unidad de doctrina” (*Conducción* 26). Aunque Perón se apoyó principalmente en sus conocimientos sobre práctica militar, su curso de conducción política debe ser leído como una teoría del principado nuevo en el sentido que ésta tiene en Maquiavelo y es continuada por Gramsci como fusión dramática de teoría y mito (*Maquiavelo* 9): una suma de lecciones históricas sobre la praxis política en cuyo fondo se vehicula una propuesta innovadora y por ello sustraída a la historia. En ese sentido, Perón habría aportado a la estrategia un concepto positivo de la masa social, de acuerdo a la cual, la necesidad con la cual el conductor político debe de dictar fines a la comunidad política se ve también necesariamente complementada por la capacidad de los subordinados de configurar, actualizar y localizar dichos fines sobre una coyuntura concreta; esto es, “que un peronista en Jujuy y otro en Tierra del Fuego con el mismo problema intuitivamente estén inclinados a resolverlo de la misma manera” (27). Si bien corresponde al líder la exposición de la respuesta a la pregunta “¿qué hacer?” su consecución práctica corresponde a la voluntad de las masas, de tal modo que la conducción política se convierte para Perón en una “escuela activa” (41) y una “educación del soberano” (35), hasta el punto de devenir simplemente una base para el acuerdo entre los distintos grupos sociales. Por eso entraña una mística, así como también un “arte de genio” (39) en el sentido kantiano de un arte que se da la regla a sí mismo. El liderazgo consiste entonces en ser “conductor y maestro” (51) en un respecto

muy específico: la conducción consiste ante todo en la promoción de las iniciativas positivas para el cuerpo social que surgen de los miembros que lo componen. En lo sustancial se trata de reconocer, simplificar y universalizar la capacidad organizativa de las masas; Perón es explícito en esto, “se conduce lo orgánico solamente, por eso el conductor puede ser conducido” (55).

La práctica de la conducción política en su superación del tiempo histórico comporta una restauración de la naturaleza; ahora bien, ésta reviste ahora las cualidades de la actividad y la espontaneidad de las clases trabajadoras. Asimismo, dicha restauración entraña una redención de la imagen de las masas como fuente de barbarie y disgregación social promovida por las élites dirigentes: el retorno de las montoneras no como prehistoria de la asociación política sino como el principio rector de su historia. Como indica Cristian Buchrucker, el movimiento histórico concebido por lo que Perón justificó como “revolución social” incluía una redención de las clases tradicionalmente excluidas por medio del reconocimiento de su capacidad para dejar de ser conducidas. Ésta se cifra en su superioridad ética frente a cualquier institución histórica y por la cual reconocen instintivamente la buena conducción:

Los trabajadores y los campesinos eran portadores de valores éticos superiores, porque en ellos más que en otros sectores sociales, se advertía la presencia de “sentimientos, pensamientos y acciones solidarias”. Cada etapa progresista de la historia se explica por la coincidencia de dos elementos: un genio (o conductor), dotado de una clara visión de los problemas y un pueblo decidido a apoyarlo. Los movimientos surgidos de este encuentro eran capaces de romper el dominio de

las élites egoístas. Aquí se encuadran la autointerpretación del Peronismo en forma esquemática. La visión de la sociedad futura era caracterizada por términos como “armonía” y “suma de valores”. Pero este objetivo lejano implicaba una previa victoria de los pueblos. (Buchruker 326)

El conductor se constituye por su acción simultánea con las masas; por eso Perón opta por calificar esta relación en conformidad con una unidad mística antes que catalogarla como una ideología política más<sup>29</sup>. Lo que interesa retener de este concepto es la manera en la cual conserva lo que a través de la interpretación de Martínez Estrada de Sarmiento se denominó “primado del principio del orden” en la configuración de un modo de pensar político y a la vez lo replantea desde abajo en una estructura en la cual lo plebeyo no sólo constituye poder social, sino que es copartícipe en el proceso de su ordenación como elemento que asegura el éxito político del conductor. En tanto que figura excepcional en la que el tiempo histórico se suspende en favor de la recuperación de las virtudes naturales del pueblo y como conclusión del entramado social como estado de justicia, el concepto peronista de “comunidad organizada” supone una culminación del modelo de la historia universal utilizado por las élites del siglo XIX para legitimar un relato de la fundación republicana. Ocurre que, semejante culminación, comporta una modificación en el modo de pensar político inaugurado por dicho relato, a saber, que, en su sentido práctico, la instancia organizada de las masas contribuye en la misma medida que la instancia organizadora del líder-educador en la fundación y que, por tanto, en la construcción de la nación ya no puede haber una vanguardia que la lidere puesto que lo que hay es un movimiento continuo de colaboración entre conductor y conducidos. El



principio político ya no es exclusivo de una clase dirigente, sino que consiste en una movilización total de la sociedad.

Según lo expuesto, el discurso peronista podría ser interpretado como un intento de radicalización del proyecto pedagógico de las élites del siglo XIX: la realización del principio republicano en la participación de todo el cuerpo nacional en la dirección política. En consecuencia, bien podría Martínez Estrada haberse alineado intelectualmente con semejante intento. En efecto, Martínez Estrada reconoce a Perón como el primer líder político en la historia argentina que no sólo “exhibe al pueblo sin avergonzarse de él” (*¿Qué es esto?* 56), sino que lo presenta “como una fuerza tremenda y agresiva, formando una nueva clase por encima del funcionariado estatal” (57).

Asimismo, debido al fuerte componente de lo ético en la concepción peronista de la pedagogía (la necesidad de contar con el todo social en la formación del individuo), bien podría haber visto en Perón un crítico de la pedagogía de Sarmiento en tanto que mero conjunto de métodos carente de una teoría sustancial (*Meditaciones* 105) que transmitiera justamente un sentido de la ética y de amor al prójimo en la capacitación pública (107). Sin embargo, Martínez Estrada no vio nada de esto en Perón y ello precisamente porque en el fin de la educación absoluta de toda la ciudadanía Martínez Estrada no establece el fortalecimiento del Estado-Nación, sino el conjunto de capacidades que pondrían a los individuos en condiciones de liberarse de las restricciones que la vida nacional impone. La divergencia teóricamente relevante con Perón radica en que la ilustración de las masas asumida en toda su radicalidad debe de conducir, no a un Estado que sirva y funcione para el ciudadano, sino a un Estado

superfluo y por ello a una destrucción de la nación como mito de la vida política en armonía y como esquema empírico del principio de la igualdad republicana.

Lo que Martínez Estrada no tolera del Peronismo es justamente el modo en el que éste apela a la instancia cívico popular. Si bien hay en ella una constitución -en el sentido de que lo plebeyo se expone como fuerza indispensable para la construcción de la vida en común, como fuente natural y originaria de la igualdad política— Martínez Estrada echa en falta en ella una transformación de su misma naturaleza plebeya; esto es, una destrucción de cualquier necesidad en la ciudadanía de desarrollar relaciones de dependencia y sujeción política. Pero mientras que para Martínez Estrada la asociación política es un medio para la destrucción de relaciones de obediencia y liderazgo, en el concepto peronista de conducción la asociación aparece hipostasiada como fin y por ello, posterga indefinidamente el primado del principio de orden en la constitución de la república. Tanto la acción de gobierno como la cultura cívica del Peronismo mejoraron las condiciones de vida de las multitudes, las hicieron materialmente aptas para la ciudadanía, pero Martínez Estrada no vio que transformase verdaderamente sus expectativas espirituales. Por eso destaca el lema “alpargatas sí, libros no” (*¿Qué es esto?* 77) como un vestigio de conformismo en la revolución social iniciada en la década de 1940. Si bien las masas participaban ahora de las decisiones del poder soberano, lo hacían en función de su condición de individuos necesitados, que esperan únicamente de la asociación política la satisfacción de sus intereses básicos. Se produce entonces una “domesticación” (76) y por ello un embrutecimiento de la cultura constreñida a la satisfacción de instintos primarios; otra regresión de la barbarie. La imagen nacional

peronista basada en la idea del pueblo trabajador revela “un pueblo sin prole, pobres que pedían un poco más de pan como si lo mendigasen y no seres expoliados que exigían justicia” (67).

Así pues, lo que subyace a esta consideración es una crítica general del progreso de las sociedades en la medida en que favorece el conformismo social. Revela que, en la relación fundamental entre enseñar y dirigir, incluso si es ejecutada como principio desde la acción colectiva de la multitud, habita la conservación de un deseo de ser orientado, una inercia a permanecer en un estado de minoría de edad. Por cuanto hacen materialmente posible un estado de igualdad primigenio entre los miembros de la comunidad, la escuela y milicia nacional, es decir, en el conjunto de técnicas que inculcan sentido de la disciplina y la obediencia, dan lugar un progreso cultural siempre condicionado en su origen por el momento vertical de institución de poder. En esa medida, la institución material de cultura ostenta su suplantación por la barbarie en el hecho consistente en estar temporalmente dirigida por el jefe de horda.

Lo intolerable para Martínez Estrada, pero acaso necesario para la construcción de cualquier comunidad política, estriba justamente en el primado del principio de orden. Éste habilita a la ciudadanía a tomar parte en los asuntos públicos, a la par que los hace dependientes de él en el tiempo. Escuela y milicia, -sumados al hecho de que ninguna sociedad haya podido renunciar por completo a las relaciones de mando— son también los vestigios de un problema originario de toda república: que la construcción de igualdad social procede absolutamente de un acto de imposición unilateral de poder, la superación paulatina de la guerra depende siempre de un triunfo previo en la guerra y la

construcción de justicia procede siempre de una asimetría originaria en la relación de fuerzas. Lo rescatable de la crítica de Martínez Estrada a Perón no es entonces distinto de la denuncia de este problema originario y de su olvido y ocultación a través de los relatos evolutivos de la historia nacional. Se trata del olvido de los que perdieron o fueron excluidos en el momento de la institución originaria del poder político, los cuales están representados para Martínez Estrada en la figura silenciosa de Martín Fierro. El progreso cívico masivo que trae Perón constituye así un embrutecimiento de la sociedad civil argentina que, centrada en la satisfacción de sus necesidades presentes, olvida a los que cayeron en el momento originario de institución del poder político. Es por eso que la comunidad de Perón es contemplada por Martínez Estrada como un pueblo que, al haber ingresado finalmente en las condiciones del estado civil, carece sin embargo de sentido cívico suficiente como para reclamar una igualdad social que se extienda en el tiempo, hacia el pasado, para poder absolver también al gaucho y al indio. No en vano, en *Indios, ejército, frontera* David Viñas reclamaba dentro de esta línea de pensamiento una continuidad de los desaparecidos de la historia argentina en las fundaciones burguesas de la república: la conquista del desierto culminada hacia 1880 y el llamado Proceso de Reorganización Nacional de 1976.

Desde esta perspectiva, puede decirse que a la unidad mística del conductor y el pueblo concebida por Perón, opone Martínez Estrada la violencia mesiánica del profeta. Así es como afirma lo siguiente: “mi pueblo había cometido muchos y grandes pecados y Perón le ofreció la impunidad y no la absolución” (40). Al esclarecimiento de esta divergencia puede contribuir la diferencia establecida por Walter Benjamin entre la

violencia mítica (*mystische Gewalt*) que inaugura las instituciones políticas a través del sacrificio y la violencia divina (*göttliche Gewalt*) que libera de ellas justamente porque considera de antemano que toda forma de vida es objeto de sacrificio (*Gewalt* 200).

Sarmiento y Perón, en tanto que creadores de prácticas para la formación de un conjunto de ciudadanos, ejercen la violencia mítica consistente en ocultar y olvidar la violencia contra los perdedores del pacto social. Por su parte, en el ensayo de Martínez Estrada —la inversión del pensamiento criollo, según apuntaba en las secciones precedentes— se produce la impugnación de la validez del pacto nacional en cuanto tal por cuanto exige la proscripción del pasado sobre el cual también se habría de hacer justicia. Es por eso que Perón habría incluido sólo aparentemente a las multitudes en el ejercicio del orden como principio social. El pueblo trabajador desaparecido a lo largo de la historia nacional sigue sin estar incorporado desde el momento en que la formación cívica se restringe al disfrute de los beneficios sociales y en modo alguno consiste en la asunción de responsabilidades. Lo destructivo de Martínez Estrada tiene que ver con el ejercicio profético de recordar a su pueblo los males de los cuales él mismo es responsable. La comunicación de la profecía ha de entenderse como una pedagogía que no se ampara en el progreso histórico como medio auxiliar de civilización, sino que se extiende indefinidamente en el tiempo y lo engulle al intentar hacer del individuo partícipe de los asuntos públicos no sólo en su presente, sino también en la totalidad de la historia nacional.

En virtud de esto, lo profético en Martínez Estrada, subrayado hasta la saciedad por la crítica, no es por tanto un rasgo de estilo, sino la irrupción, en medio de una

escritura que interroga la vida profunda de una nación particular, de un problema político que afecta a toda sociedad en el momento de su fundación: la conservación de la injusticia en la producción de justicia social o, en otras palabras, la conservación de los elementos contrarrevolucionarios en la revolución social cuya instancia histórica se cifra en el momento en el que la burguesía se decide a devenir clase dirigente.

La crítica a Perón debe de enmarcarse dentro de la reivindicación que Martínez Estrada hace de sí mismo como intelectual: “la voluntad de negar los dioses nacionales e inducir a la juventud al ateísmo cívico” (*Las 40* 12). Esto tiene que ver con mitigar a la figura del líder en tanto que instancia mitológica en la que se muestra la actualidad sociedad armónica a la vez que se oculta el sacrificio individual en el momento de su fundación. Lo destructivo de su pedagogía radica en que lejos de fortalecer al todo social, lo descubre como apariencia. Sólo así se entiende cómo la fundación política acometida por Perón puede ser descrita en términos de “pseudoestado” (*¿Qué es esto?* 82) y por ello en concordancia con el concepto de *Radiografía de la Pampa* de “pseudoestructura civilizatoria” en la cual se prolonga y reinstaura el estado de barbarie. En efecto, en la presencia mediadora del líder que promueve el Peronismo el pueblo aparece como imagen nacional a la vez que se aniquila en la necesidad de un guía a través del cual satisfacer sus necesidades presentes: siempre representado en aspiraciones particulares y de grupo, pero nunca presente (90-91) en un reclamo de igualdad absoluto e infinito.

En definitiva, la democratización del principio de orden social efectuada en el discurso peronista constituye para Martínez Estrada una movilización de la praxis social

que comporta una desmovilización intelectual. En ese sentido, cabe la interpretación de que con Perón culmina el proyecto de configuración de una imagen nacional iniciado por el pensamiento criollo posrevolucionario. Ciertamente entre el primado del orden desde arriba en Sarmiento hasta la capacidad autoorganizativa del pueblo trabajador peronista media el mismo presupuesto evolucionista heredado del modelo narrativo de la historia universal. El Peronismo conserva entonces una teleología de fondo que hace idénticas la naturaleza y la historia, cristalizando en una producción mitológica. Con ello se pone de manifiesto que incluso una figura nacional capaz de escenificar la reunión absoluta de la comunidad política en condiciones de igualdad es todavía incapaz de satisfacer el principio de igualdad republicano, pues para ello haría falta algo tan imposible como purificar el sacrificio cometido en el momento de la fundación. A esta imposibilidad apunta la radicalización pedagógica de Martínez Estrada y por su misma condición de impracticable se convierte en destructiva: a la violencia secreta y fantasmal del pacto social que inaugura la historia republicana opone la violencia manifiesta del mesías que contempla a toda forma de vida desde el punto de vista de su agotamiento natural.

Con ello llegamos a la noción de “invariante histórico” desarrollada por Martínez Estrada en intervenciones sobre Sarmiento. Con ella su inversión del pensamiento criollo alcanza toda su plenitud por cuanto permitiría explicitar una propuesta de lectura de la literatura nacional que ya no se mueve dentro del modelo narrativo de la historia universal, sino que busca justamente una exposición histórico-natural de la misma, esto es como un proceso simultáneo de producción y destrucción sin finalidad última. Así es como leemos en las conferencias tituladas *Los invariantes históricos en el Facundo* una

referencia a lo “tectónico de la obra” (13) que sería mucho más relevante que la tesis generalmente aceptada de que “la naturaleza determina el carácter”. Esto tiene que ver en que la figura de lo natural en *Facundo* no sea un elemento de decorado y por lo tanto algo secundario a través de lo cual comprender lo primario del carácter de los personajes (en este caso Facundo Quiroga). Al contrario, todo lo relacionado con la naturaleza, lo biográfico, lo pintoresco y lo anecdótico “en el Facundo forman lo básico: la gea, la fauna, la flora y el etnos: el suelo de la tierra y vivo en que arraigan los seres con su historia y hasta con su destino” (14). Pues en efecto, en ese paisaje arraigan el indio y el gaucho como caracteres naturales, que forman lo profundo, la prehistoria de la nación argentina.

Pues bien, lo relevante del texto de Sarmiento, lo que éste expuso inconscientemente como inconsciente de la historia nacional es -además de una historia que se abre paso progresivamente desde la destrucción de la naturaleza— una historia que se aniquila como naturaleza y, por ende, una presencia fantasmal de lo natural en lo histórico. En palabras de Martínez Estrada, se trata de: “seres indígenas engendrados por la tierra, que no desaparecen por evolución y menos por violencia, sino que perseveran en sus stata, más invariantes cuanto más plásticos y elementales... Lo externo representa lo interno y lo inmortal del hombre es el alma (16). Desde la perspectiva del surgimiento de la república como cuerpo nacional, son estos seres quienes preservan la memoria de la fundación en el acontecimiento de su desaparición que acompaña en forma criptográfica, censurada, el progreso y perfeccionamiento de la comunidad política. De modo que en el logro del estado civil y de materialización del principio republicano no



pueden darse sin la repetición de su desaparición. La forma nación se evidencia entonces como suplantación del fin político de la igualdad de los hombres y en el vínculo fraterno reverbera la memoria de que, en efecto, aquello que fundó el orden social era, usando las palabras de uno de los hijos de Pedro Páramo, “un rencor vivo”.

## 5. CONCLUSIÓN: LA FUNDACIÓN REPUBLICANA Y LA PRODUCCIÓN DE INVARIANTES HISTÓRICOS

El presente análisis de más de veinte años de escritura ensayística en Martínez Estrada (el tramo que va de 1933 a 1956) ha intentado exponer el papel central que la cuestión de lo político desempeña en ella. El punto de partida era que la materia de estudio no venía determinada tanto por los puntos de vista eventuales del autor sobre su actualidad política, cuanto por la posible regularidad en su texto de una manera específica de pensar lo político. De ese modo, la hipótesis global de esta disertación era que la cuestión de lo político se manifiesta en el texto de Martínez Estrada como el problema de la fundación republicana: la constitución política de Argentina interrogada a partir de las construcciones simbólicas que inauguran y sustentan su realidad como Estado Nacional en sentido amplio, esto es, desde el punto de vista del poder soberano (independencia de la Colonia), económico (modernización de las estructuras productivas), jurídico (institución de un estado civil) y cultural (creación de una identidad nacional).

De ahí que la revisión de la literatura nacional en Martínez Estrada diera lugar a un resultado que se deja formular en clave irreductiblemente política: el problema de que en la construcción simbólica de la nación a través del texto el logro de la construcción republicana en las relaciones de poder quede necesariamente capturado y suplantado por una relación vertical de dominación de un grupo; en definitiva, por una articulación por la cual la igualdad abstracta coexiste con la asimetría de la relación fáctica entre hegemonía y subalternidad. Así lo mostraba la interpretación de los textos fundacionales

en sus figuras regresivas. Facundo Quiroga y Martín Fierro son en lo sustancial expresiones metonímicas de la historia nacional; pero lo son en tanto que también expresan el acontecimiento de la muerte natural como regularidad sustraída a las mutaciones históricas. Pues, siendo cierto que ambos textos coinciden en su puesta en marcha como evocaciones elegíacas de un orbe social desaparecido, entonces también ponen de manifiesto el fenómeno de la aniquilación social y su retorno a estado de naturaleza como factor constitutivo de la fundación republicana. La persistencia de la destrucción física queda descubierta en la profundidad del texto como reiteración inherente a toda transformación histórica.

Por eso puede decirse que Martínez Estrada sitúa la interpretación de la literatura nacional argentina en las coordenadas de lo que Alberto Moreiras (1999) calificó como “tercer espacio” de la experiencia literaria latinoamericana. Su distintivo radicaría justamente en el hallazgo de la ausencia de un momento absolutamente fundacional que permitiera referir con univocidad la enunciación literaria a un objeto (que la producción del texto pueda corresponderse con un “nosotros” o con un autor que hablara por nosotros), esto es, la literatura como experiencia de la pérdida del objeto en el lenguaje. A su vez, el momento de fundación solo sería accesible entonces a través de la escritura precisamente como reiteración de la pérdida y por ello como ejercicio de duelo (Moreiras 168). Así, el ensayo de Martínez Estrada producía paradójicamente literatura nacional precisamente cuanto más despojaba al texto de valor metafóricamente productivo, cuanto más lo exponía como mecanismo lingüístico de suplantación y censura. Y producía también texto nacional cuanto más intentaba abrir en él la fisura del

problema político consistente en la necesidad de producir una imagen nacional para materializar el universalismo republicano y, por ello, en la necesidad simultánea de la destrucción de toda función de representación política como elemento indispensable para la fundación republicana.

La visibilidad de semejante resultado vino a su vez determinada por la demostración de la consistencia del concepto de historia natural como principio heurístico y narrativo en la escritura ensayística de Martínez Estrada. La validez de la lectura del texto de Martínez Estrada como problema político dependía de la posibilidad de interpretarlo como indagación histórico-natural sobre el texto nacional. Y la presencia de este tipo de indagación se confirmaba por sus efectos sobre el modelo narrativo que constituye la arquitectónica de la literatura nacional argentina, a saber, en términos de deconstrucción del modelo de la historia universal de la tradición intelectual criolla.

Pues bien, ahora dicho efecto puede ser explicitado suficientemente. En la sección segunda se vio cómo el modelo de la historia natural descubre algo simultáneamente producido y escamoteado por el modelo de la historia universal. Asimismo, según fue explicitado en la sección cuarta, Martínez Estrada tematiza en sus intervenciones sobre Sarmiento y Perón la noción de “invariante histórico” que consiste en la conservación de una violencia natural en el progreso y la evolución histórica de las sociedades. Aunque permanece oculta en una teleología que marca el avance inexorable del organismo nacional hacia un estado de armonía social, dicha conservación es originaria como condición del progreso mismo y, por eso, siempre se repite. Esa es la razón por la cual la introducción del trabajo situaba a Martínez Estrada en la tradición de

la crítica de la cultura del pensamiento europeo, la cual abarca aproximadamente el mayor periodo destructivo conocido en Europa (la primera parte del siglo XX) y cuyas manifestaciones más importantes son en lengua alemana (Nietzsche, Freud, Simmel, Kafka). Pues bien, puede decirse que, en un respecto exclusivamente formal, este trabajo ha acometido únicamente un cambio de óptica a través del cual contribuir a la apertura de un campo de trabajo sobre el texto de Martínez Estrada: la universalidad del problema político de la fundación republicana no tiene en ella el estatuto de una cuestión adicional o de un apéndice a una interpretación de la identidad nacional de una realidad específica como puede serlo la argentina, sino que ostenta un sentido central, simultáneamente, dentro de la especificidad argentina. Esto se debe no sólo a la arquitectura que rige la producción ensayística de Martínez Estrada como deconstrucción del texto nacional, sino también a la situación actual que determina posibilidades de la praxis política y el pensamiento político de nuestro tiempo

Como anticipé en la sección introductoria, la historia natural pergeñada en los ensayos de Martínez Estrada toma cartas en la coyuntura política actual en la medida en que la relación geopolítica dual básica que regía los estudios culturales y literarios. Esto ocurre del siguiente modo: la relación entre centro metropolitano y periferia colonial, se ve ahora sustituida por un sistema de periferia universal. Su rasgo distintivo estriba justamente en lo que la historia natural expone y la historia universal ya no es capaz de contener en una narrativa del progreso, a saber, que todo momento de constitución política coexiste absolutamente con su momento de crisis. En efecto, el paradigma geopolítico que parece estar configurándose ahora ante nuestros ojos es el de una

periferia europea (con su centro metropolitano en la nación alemana y su periferia en los estados del sur que se estructura en torno a la desindustrialización total de los últimos) y de la nación latinoamericana (con un centro metropolitano en la nación norteamericana y una periferia colonial en el sur estructurada en una reclusión de ésta en su modelo económico tradicionalmente exportador reforzado por un retorno al corolario de Roosevelt a la doctrina Monroe). Tanto la crisis de la nación europea y como la de la nación latinoamericana puede entenderse justamente como aparición de un invariante histórico en el interior de una empresa de fundación republicana. El hecho de que toda novedad histórica requiera de la conservación de estructuras previas precipita la aparición *de invariantes históricos como naturaleza de la historia* y, por ello, corrobora una insuficiencia en toda práctica fundante. En última instancia, se trata de la necesidad perenne de contar con el hecho de la guerra en todo intento práctico por liberarse de él, es decir, en todo intento de fundación republicana de liquidar las relaciones de destrucción a través de la materialización del ideal de la igualdad universal.

En resumen, todo nuevo contexto de relaciones políticas es siempre susceptible de ser explicado a través del modo en que reinserta la regularidad de la destrucción natural en su haz de relaciones. El progreso civilizatorio que pone en marcha siempre puede ser radiografiado por la historia natural. De hecho, bien pudiera ser que el momento histórico presente de la civilización estuviera marcado por el hecho de la imposibilidad de contener y legitimar su misma producción de naturaleza a través de estructuras de consenso político. Esto mismo indica el concepto de “guerra global” que Carlo Galli diseña para comprender la actualidad de los rasgos fundamentales de la

modernidad política. Según Galli, sería característico de nuestro tiempo la mutación por la cual el Estado-Nación (como principal dispositivo civilizatorio de la modernidad política) comienza a quedar supeditado al paradigma de producción de una gran periferia global (y no al revés -esto es, el Estado como contenedor y articulador de periferias regionales) en la cual las geometrías geopolíticas devienen inestables hasta el punto de confundirse con los movimientos que las borran:

Global War is the circulation of violence within global politics, something similar to the state of nature described in Hobbes' *Leviathan*. However, there is a big difference in the fact that the condition of Global War is not a pre-political sphere, a situation of natural violence from which we can exit through the force of reason. Rather, it is postmodern politics, the unprecedented mix of (or the absence of borders between) violence and normality, peace and war, *the immediate identity of politics and which seems "natural", but is in reality the last product of historical development* (subrayado mío). From a theoretical point of view, Global War can be seen as the fulfillment of the conceptual nihilism that, even when it was neutralized and rationalized by the State, has infested modernity and its merely artificial space devoid of ontological foundation, signaling from the viewpoint of political analysis, the collapse of the categories of modern political thought. (Galli 183)

En el pináculo de su historia, la modernidad política no sólo abandona su naturaleza fundadora en tanto que fuerza providencial o prehistórica, sino que la reproduce como fuerza destructora y aniquiladora de toda historia. Aunque es cierto que Martínez Estrada

no explicita esta deriva de guerra global por la cual la modernidad política se realiza en la producción de una gran periferia natural carente de centros de organización política, sí se hace cargo de las condiciones por las cuales esta deriva es posible y ello en tanto que se hace cargo del decurso intrínsecamente destructivo de una república fundada dentro de las condiciones de la región periférica postcolonial. En efecto, de acuerdo al postulado por el cual opone una historia natural de la República Argentina frente a una historia universal, la conclusión de *Radiografía de la Pampa* de que “civilización y barbarie eran una misma cosa” hace referencia, bien a la ausencia de instancias de contención de la naturaleza destructiva que con la fundación de la república se despliega, bien a la imposibilidad de que ésta lo haga sin prolongar su mismo germen destructivo.

En ese sentido, si bien su función como crítico de la cultura se asemeja a la de Ortega y Gasset en tanto que diagnóstico de la masificación de la política en la que culmina la modernidad política, Martínez Estrada ya no puede confiar en ningún proyecto de restauración de liderazgo político. Como es sabido, Ortega todavía albergaba la esperanza de un resurgir de una burguesía a nivel europeo en su papel de clase dirigente. Como principio ontológico de fundación política, en la experiencia latinoamericana de Martínez Estrada semejante esperanza estaba desde el principio perdida en la unidad contradictoria entre civilización y barbarie. No obstante, resulta curioso ver cómo este proceso de pérdida de instancia fundadora era descrito por Ortega como “influjo de América sobre Europa” (68); como influjo inesperado de la periferia sobre el centro, sobre el cual el centro mismo todavía tendría que ser capaz de reaccionar. Por el contrario, ahora puede verse que para Martínez Estrada esta solución



está destinada de antemano al fracaso como la reinstauración de una naturaleza destructiva, o (como sugería el segundo capítulo) de la dialéctica irresoluble entre civilización y barbarie, en definitiva, como unidad barroca por la cual la aparición de legitimidad institucional coexiste con la excepcionalidad del interregno.

Estas últimas observaciones permiten lanzar una apreciación final sobre la presencia del problema político en el texto de Martínez Estrada y las posibles decisiones en lo relativo a la praxis política que el propio autor hubiera tomado (y que en general pudieran tomarse, habida cuenta de la enormidad del problema). Pues bien, atendiendo a la etapa intelectual comprendida entre 1933 y 1956 que ha abarcado esta disertación, resulta bastante claro que la posición de Martínez Estrada acarrea un constante escepticismo con respecto de la posibilidad de una materialización verdadera del ideal republicano. Al menos, por cuanto ha de ser vehiculado por medio de la configuración de una metáfora nacional, todo intento de construcción política igualitaria estaría destinado a ser suplantado por la imposición de relaciones de poder asimétricas. De ahí que la calificación del proyecto de Martínez Estrada como pedagogía destructiva podría resumirse como intransigencia con respecto del primado de toda metáfora en tanto que dispositivo de representación política. La crítica de la primera década de Perón así lo atestigua: la empresa consistente en la toma del Estado por el poder plebeyo es también una restauración del invariante histórico en la medida en que este poder se estructura por medio de las relaciones de obediencia y conducción. De ese modo el liderazgo plebeyo, si bien resulta suficiente para reinventar la representación simbólica de la nación, no lo es para realizar plenamente el ideal republicano.

No obstante, la crítica de Perón no agota en la obra de Martínez Estrada la consideración de la fundación plebeya de la república. La continuación de su obra más allá del periodo discutido en esta disertación añade más complejidad en la medida en que está marcada por la experiencia que abarca un siglo de construcción de nación y de república plebeya en Cuba: el encuentro teórico con la obra de José Martí y el encuentro práctico con la Revolución de 1959. Esta continuación se advierte en la publicación póstuma de sus lecciones sobre Sarmiento, *Meditaciones Sarmientinas*. Allí Martínez Estrada marcaba un paralelismo entre Sarmiento y Martí como los grandes opositores americanos contra la barbarie, una suerte de partido panamericano intransigente con una misma pedagogía destructiva; “destruir de raíz los males que consideran superpuestos a la realidad americana y forjar un futuro de mayor justicia y progreso, no exclusivamente para América, sino también para España” (144). Pero Sarmiento y Martí también coinciden en tanto que representantes políticos que hacen del liderazgo militar una función indiscernible de su función educadora; para ellos “escribir es un modo de combatir” (148). La insuficiencia de la producción simbólica de nación permanece siempre como condición de la fundación republicana en Martínez Estrada hasta el punto que su participación como intelectual al servicio de la revolución cubana deba de entenderse a propósito de semejante necesidad. En esta etapa post-peronista de Martínez Estrada se produce entonces un reencuentro con el lenguaje nacionalista en términos de unidad nacional latinoamericana. Así, en uno de los escritos de apoyo explícito a Fidel Castro puede leerse la siguiente proclama:

¿Se puede hoy contar con los gobiernos de los países colonizados democráticamente para formar un murallón que contenga a esos misioneros del soborno y la difamación? Creo que no. Los pocos que hoy representan la voluntad popular, la justicia y la democracia, no disponen de fuerzas para defender a las naciones sojuzgadas, ni para defenderse ellos mismos. Es preciso que se unan los pueblos hacia un ideal y bajo una misma bandera, como en la época de la emancipación de España. Tomar partido por Cuba o defender la libertad y la dignidad de toda Iberoamérica amenazadas en ella. Las armas ya las tendremos y la doctrina está en Bolívar, Juárez y Martí. No necesitamos más... El procedimiento es muy sencillo, unirnos con los amigos y separarnos de los enemigos. (*Mi experiencia* 22-23)

La disyuntiva es entonces la de si el viejo proyecto de fundación republicana articulado sobre la base de una articulación nacional-popular sería la constatación final de algo así como un fracaso epocal de la política o si, por el contrario, constituye todavía una estrategia viable para dicho proyecto. Aunque queda fuera de los límites de esta disertación, la adscripción teórico-práctica de Martínez Estrada con la tradición nacionalista cubana que va de José Martí a Fidel Castro así parece insinuarlo. Acaso un trabajo sobre esta relación final de reencuentro de Martínez Estrada con lo nacional popular, a través del estudio de la obra de Martí en sentido teórico y a través de la militancia en favor de la Revolución Cubana en sentido práctico, sirva no sólo para completar la línea abierta por este trabajo, sino también, quizás, para revisar algunos de sus postulados, o incluso echarlos abajo.

A este respecto, no es en absoluto trivial dirigir una mirada a la Revolución Bolivariana iniciada en el proceso constituyente venezolano iniciado en 1999, en la que sin duda es la recuperación más ambiciosa del proyecto de unidad nacional latinoamericana tal y como la formula Martínez Estrada en el pasaje citado. Considerada desde la óptica del problema de la fundación de este trabajo, la revolución bolivariana no es simplemente una reacción política frente a una crisis local resultante del proceso de articulación capitalista del mercado mundial. En ella reverberan todas las contradicciones entre el discurso republicano y el discurso nacionalista que configuran la historia republicana de Latinoamérica y se agrupan bajo un nuevo marco de soluciones prácticas. Si, de acuerdo a lo sostenido en el presente trabajo, dicho cúmulo de contradicciones puede sintetizarse en la idea de regresión (de que en la instauración de igualdad social vehiculada simbólicamente por el lenguaje nacional resurge y se mantiene la relación vertical de dominación entre élite dirigente y grupos subalternos) entonces no puede ignorarse el intento por replantear esta contradicción que comportaba la propuesta política de Hugo Chávez de una “alianza cívico-militar” (81) como base material de la fundación republicana. En otras palabras, Chávez nunca pasó por alto la vieja tesis de la sociología conservadora venezolana (Vallenilla Lanz, Zumeta) de que el ejército tenía que ser visto en Latinoamérica como su principal “fuerza social” (28) de conservación de las comunidades políticas. No obstante, la replantea al preguntarse si el ejército, concebido como fuerza material y auxiliar del Estado para contener su eventual disgregación (su condición de poder específico del interregno), podía simultáneamente ser usado como fuerza de agregación simbólica (como poder específico de la

constitución nacional), sin que ello comportara una simple vuelta a la necesidad del antiguo republicanismismo de configurar una milicia nacional que anulara la distinción entre el ciudadano y el soldado, una vuelta a la dictadura militar o -menos aún— un retorno al mito de la guerrilla. Como práctica política, la Revolución Bolivariana que, a pesar de sus contradicciones, todavía hoy resiste con dignidad ante la ignominia del capitalismo multinacional, entraña un aporte indispensable al pensamiento de la fundación republicana: la decisión estratégica de ir pacíficamente hacia adelante en un movimiento que, no obstante, “es pacífico, pero no desarmado” (Chávez 45).

## NOTAS

1. En efecto, en la obra de Jorge Abelardo Ramos el proyecto de la unidad espiritual de América Latina que se cifraba en la necesidad de reemplazar a los políticos exóticos por políticos nacionales (Martí 18), alcanza toda su concreción como problema geopolítico y socioeconómico que medula la configuración histórica del espacio latinoamericano. La tesis fundamental de Ramos es que la intervención directa de los intereses de las potencias anglosajonas en alianza con las burguesías locales en la formación de las repúblicas latinoamericanas resulta en una destrucción de los vasos comunicantes entre las mismas. Esto hace que su constitución efectiva como Estados-Nación coincida con la balcanización de una posible Nación Latinoamericana y su integración subalterna en un sistema imperialista a través de la instauración de un modelo económico de desarrollo que combina estructuras feudales con focos de producción industrial (*Historia de la Nación* 317-318). Es en ese sentido que habría una correlación entre subdesarrollo y fragmentación territorial sobre la que se sustenta el continente latinoamericano. De ahí que Ramos haya retomado la propuesta de nación única de Manuel Ugarte consistente en crear “un resorte supremo que coordine las pulsaciones de la raza y dé a nuestros ochenta millones de hombres la cohesión indispensable para afrontar las luchas futuras y presentar ante el extranjero un bloque, una voluntad y una fórmula” (20).

2. El Frente de Orientación Radical de la Joven Argentina (FORJA) aparece alrededor de 1935 como grupo de acción intelectual vinculado a la vertiente plebeya de la Unión Cívica Radical (UCR). Con el derrocamiento de la presidencia de Yrigoyen en 1931 y la consiguiente división producida dentro del partido, el golpe militar de Uriburu pondría fin al proyecto nacional radical basado en la alianza entre el sector urbano de la oligarquía tradicional y las clases medias incipientes. A pesar de su cariz reaccionario, el reajuste favorable a los intereses oligárquicos efectuado por el golpe no lograría, sin embargo, eliminar por completo cierto punto de no retorno introducido por el proyecto de la UCR, a saber, la necesidad en lo sucesivo de las élites de requerir de cierto grado de legitimación popular (Rock 266-267). Aun a pesar de su fracaso en lo relativo a la reforma de las estructuras económicas, la retórica de Yrigoyen habría sentado las bases para un discurso de integración y defensa nacional (*Argentina's Radical Party* 201) que constituiría gran parte de la reserva ideológica de la izquierda nacionalista argentina durante el siglo XX. Es precisamente durante el periodo excepcional de los años 30 cuando, paralelamente a la reconfiguración conservadora de los cuadros dirigentes de la UCR en torno al liderazgo de Mariano T. de Alvear, surge la actividad de FORJA principalmente a través de la labor de sus dos principales intelectuales, Raúl Scalabrini Ortiz y Arturo Jauretche, en la prensa escrita. Como explica el propio Jauretche, FORJA diseña a lo largo de los años 30 los bloques conceptuales del nacionalismo plebeyo argentino dotando de una base de análisis histórico y económico el vacío programático

del yrigoyenismo, que sin embargo se interpretaba como expresión de la realidad viva del país (*FORJA* 27).

3. Efectivamente el revisionismo histórico argentino es una corriente que surca la práctica totalidad de la histórica del pensamiento político argentino. Se trata, tanto por las tesis historiográficas que sostiene, como por las posiciones políticas que aglutina, de una corriente tan establecida, como difusa, especialmente desde el punto de vista del proceso de su formación. La historia revisionista arraiga en una suerte de escisión producida en el seno de la “historia oficial” de la burguesía criolla forjada en los estudios historiográficos sobre la emancipación nacional de Bartolomé Mitre. No obstante, en su origen no se trata tanto de una escisión consciente, cuanto de una voluntad de complementar la historia mitrista que surge en una serie de trabajos en la última década del siglo XIX y la primera del siglo XX de entre los cuales destacan *Historia de la Confederación Argentina* (1881-1883) de Adolfo Saldías y *La Época de Rosas, su Verdadero Carácter Histórico* (1898) de Ernesto Quesada. En lo sustancial, estos historiadores defendían la tesis de que el periodo de la Confederación Rosista (aproximadamente desde 1832 hasta 1852) debía de ser entendido dentro de la historia republicana argentina como elemento de formación histórico de la nación y no como momento excepcional contrarrevolucionario en oposición al proceso de independencia iniciado en 1810. En consonancia con las tesis del Alberdi posterior a la caída de Rosas de que bajo el poder despótico de Rosas subsistía el problema del conflicto entre el modo de existencia de la provincia y el proyecto de nación (*Bases y Puntos* 375), por ejemplo, Quesada entenderá que Rosas significó el deseo de las masas de entrar en un periodo de pacificación y protección nacional ante la anarquía revolucionaria y las fuertes presiones de las alianzas internacionales que caracterizaron dicho proceso afirmando que “el federalismo argentino, no ha sido una invención, ha sido una evolución” (39). Con estas aportaciones se impugnaba sin embargo la premisa fundamental del mitrismo según la cual la Confederación Rosista supuso la traición a una nación que habría sido constituida previamente en el Congreso de Tucumán en 1816. Será a partir de la década de los treinta cuando las observaciones sobre el papel de Confederación Rosista en la configuración de las estructuras nacionales cristalicen en posturas políticas nacionalistas y antiimperialistas, asentando así al revisionismo histórico ya no sólo como cuestionamiento de las ideas de Mitre, sino como doctrina política de liberación nacional basada en una lectura que entiende al mitrismo como relato falso del origen de la nación. El revisionismo, según es entendido por sus intelectuales militantes en la izquierda nacional (José María Rosa, Félix Luna o Arturo Jauretche) sostiene que el concepto de patria de la historiografía criolla es expresión de una voluntad colonial (Rosa 15) que justifica en última instancia un proyecto político basado en la alianza de las élites con las potencias extranjeras que aparta en su relato la intervención de los intereses populares. La oposición del revisionismo frente la historia oficial criolla descansa, según entiende Jauretche en una “política de la historia” (*Política Nacional* 11), en la cual el oficialismo, influido por los intereses económicos de las potencias internacionales (principalmente Reino Unido) oculta y deforma la expresión de intereses locales. Así pues, al afirmar que en Martínez Estrada hay una

revisión del legado criollo y, en particular, del modo a cómo éste interpreta el origen de la nación, no intento necesariamente mostrar ningún vínculo entre aquel y lo que acabo de definir como corriente revisionista. Como trataré de sostener, la relación de Martínez Estrada con el legado criollo no será de oposición diametral (cómo parece ser el caso del revisionismo) sino más bien de inversión o deconstrucción del mismo.

4. Es evidente que, en tanto que ambas especifican una forma de vida basada en la sustitución y la proyección del mundo natural americano, tanto la hermenéutica de la conquista, como el concepto de “pseudoestructura de civilización” de Martínez Estrada se inspiran en la noción de “pseudomórfofosis histórica” de Oswald Spengler. Para Spengler es connatural a la fundación de civilizaciones históricas el que en algún momento revistan una contradicción entre sus estructuras internas y su construcción externa.

Aquellos casos en que una vieja cultura extraña yace sobre un país con tanta fuerza aún, que la cultura joven, autóctona, no consigue respirar libremente y no sólo no logra construirse formas expresivas puras y peculiares, sino que ni siquiera llega al pleno desenvolvimiento de su conciencia propia. Toda la savia que asciende de las profundidades del alma primigenia va a verterse en las cavidades de la vida ajena. Sentimientos jóvenes cuajan en obras caducas y en vez de erguirse con propia energía morfogenética, crece el odio al lejano poder en proporciones gigantescas. (584)

Así, el tipo psicológico del conquistador inviste con el valor social de la propiedad la naturaleza objetivamente vacía del nuevo continente. Con ello, transmuta lo que en principio carece absolutamente de valor de uso en valor social justamente para poder afirmarse frente a su cultura. Es en este momento cuando la formación de la cultura deviene formación de imagen. Pues en efecto, la construcción de instituciones sociales aparece mediada por el corrosivo del proceso natural de la descomposición del organismo que padece de alucinación.

5. A los nombres de Nietzsche, Freud, Simmel y Kafka, habría que añadir el de otro autor bien conocido, tanto por Martínez Estrada, como por los teóricos de Frankfurt, como lo es Max Scheler. En efecto, se trata también de otro de los pensadores relevantes en el descubrimiento del valor “como origen de la civilización” (79), esto es, de que previa a la formación de la cultura como valor, rige la génesis de una determinada forma de valorar en la organización subjetiva de las comparaciones entre rasgos naturales. A este respecto, véase la explicación de Scheler del origen del resentimiento como algo “ligado con una actitud especial en la comparación valorativa de uno mismo con los demás” (29). Sin embargo, la obra de Scheler resulta ser en su desarrollo un contrapunto a la lectura del resentimiento como síntoma necesario del progreso cultural Nietzsche y Freud puesto que, en última instancia, Scheler entendería que el resentimiento “sólo se basa en juicios de valor falsos” (64), asumiendo, por ello, algo inédito en dicha lectura sintomatológica y es la preeminencia de algo así como una existencia objetiva de valores verdaderos y valores falsos independiente de las fuerzas históricas que los ponen en



juego. Justamente por ello también, Scheler se desmarcaría también de la propuesta interpretativa de Martínez Estrada.

6. Asimismo, la esencia imaginativa de América resulta plenamente coherente, no sólo con su encaje originario como “novedad” en el mundo conocido, sino también y ante todo con el hecho de que en las condiciones del pensamiento moderno la imagen juega un papel fundamental. Así lo entiende Heidegger cuando explica en *La Época de la Imagen del Mundo* que la consecuencia fundamental que se deriva del hecho de que el trato con las cosas pase a estar mediado por el conocimiento es la reducción del objeto a su representación y en esa medida también del mundo a su imagen. Esto es algo que, a su vez, ocasiona una igualación de la naturaleza y la historia como los dos grandes ámbitos de conocimiento moderno: “Se representan igualmente la naturaleza en el cálculo previo, la historia en el cálculo posterior. Naturaleza e historia devienen objeto del representar explicador. Éste cuenta con la naturaleza y cuenta con la historia. Sólo lo que de tal modo deviene objeto, *es*, vale como ente” [In der Vorausrechnung wird die Natur, in der historischen Nachrechnung wird die Geschichte gleichsam gestellt. Natur und Geschichte werden zum Gegenstand des erklärenden Vorstellens. Dieses rechnet auf die Natur und rechnet mit der Geschichte. Nur was dergestalt Gegenstand wird, *ist*, gilt als seiend] (80). De ese modo hay que entender que América surge como imagen porque las condiciones de pensamiento moderno le imponen su relevancia social como objeto de conocimiento ante cualquier otra posible esencia objetiva. Es así como se concibe, por un lado, en términos de continente natural (extensión física calculable y susceptible de anexión) y, por otro, como prolongación de la historia del progreso humano (como momento de evolución en el proceso civilizatorio).

6. Con la finalidad de comprender de que en Martínez Estrada la pseudoformación civilizatoria que implica el acontecimiento de la conquista es estructural en la génesis de la propia historia americana y no un implante artificial que hubiera ocultado algo así como una historia auténtica, conviene tomar en consideración la crítica de María Sylvia Carvalho al concepto de “idea fuera de lugar” de Schwarz. En efecto, semejante concepción daba la impresión de que habría algún otro tipo de relación de ideas aparte de la dominación colonial que se correspondiera con la cultura local. Carvalho se pregunta entonces si no es la misma circulación de ideas un aparato de organización propio de los centros hegemónicos de la producción capitalista. Para Carvalho “colônia e metrópole não recobrem modos de produção essencialmente diferentes, mas são situações particulares que se determinam no processo *interno* de diferenciação do sistema capitalista mundial, no movimento imanente de sua constituição e reprodução” (62). La no correspondencia de los ideales republicanos en con las realidades políticas latinoamericanas encuentran entonces su correspondencia en procesos de articulación del mercado internacional. Por eso no puede decirse que una pseudoestructura civilizatoria, el carácter falso del discurso republicano en la constitución de las naciones latinoamericanas carezca de una lógica objetiva. En ese sentido, la propuesta de Schwarz sería todavía válida en lo que concierne a su intención comunicativa. Como indicó el historiador Elías José Palti, la falsedad a la que se refiere

Schwarz es relativa a sus condiciones de enunciación (*Tiempo de la Política* 293). La falta de correspondencia de las ideas republicanas, aunque coherente con la organización de los poderes fácticos a escala mundial señalaría la “resultante de las ambivalencias que se desencadenan en el mismo proceso de producción, transmisión y apropiación de los discursos” (303).

7. Como indican Cristina Iglesia y Loreley El Jaber en *Historia Crítica de la Literatura Argentina. Una Patria Literaria*, existirá una patria literaria en función del momento en el que se fije su génesis (15-16). A ello conviene añadir otra observación de Jitrik, según la cual el problema de la formación de la literatura nacional se encuentra en los países latinoamericanos sobredeterminado por la ausencia de formación nacional en otras esferas de la producción social que introducen en el proceso de la literatura el factor de la carencia de un elemento ordenador “de carácter formal” (*Ensayos* 181). Así pues, existen varios intentos reseñables, como, por ejemplo, desde el punto de vista de la compilación e interpretación de documentos históricos significativos, como la *Colección de Obras y Documentos Relativos a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias del Río de la Plata* de Pedro de Angelis (alrededor de 1836), la edición de las obras completas de Esteban Echeverría por Juan María Gutiérrez en 1870, o el trabajo de Ricardo Rojas en la Cátedra de Literatura Argentina a comienzos del siglo XX. Existe también una formación de la patria literaria formada a través de la polémica de la lengua nacional desde Sarmiento hasta el escrito de Américo Castro *La Pluralidad Lingüística Rioplatense y su Sentido Histórico* (1941), pasando por Ernesto Quesada en *El Problema del Idioma Nacional* (1900) y la polémica de Jorge Luis Borges con Leopoldo Lugones sobre el canto en la poesía gauchesca en 1931. El presente trabajo se limitará a observar las intervenciones de Ricardo Rojas y Leopoldo Lugones en esta cuestión.

8. En efecto, la función alegórica del paisaje; de la Pampa como dispositivo metonímico fundamental en la articulación del debate sobre la identidad nacional en Argentina, no es una invención exclusiva de Rojas. Como ha mostrado Adolfo Prieto en *Los Viajeros Ingleses y la Emergencia de la Literatura Argentina (1820-1850)* la misma generación de 1837 desarrolla una representación simbólica del paisaje como solio patrio. Ejemplos de esto serían, por supuesto *Facundo*, pero no sólo. Por ejemplo, destacan la *Memoria descriptiva sobre Tucumán* de Juan Bautista Alberdi, quien sobre la perspectiva del retorno tras el viaje evoca al suelo natal y en ese sentido hace aparecer la nación como “entidad que remite a sí misma” (Prieto 118) o *La Cautiva* de Echeverría en su “apreciación económica del ámbito natural de la nación y la traslación estética de los términos de esa apreciación” (Prieto 131). Por otra parte, en el momento en que diseña su programa de literatura nacional Rojas cuenta con contribuciones importantes entre las que destacan Joaquín V. González o Eduardo Talero en quienes la figuración narrativa del paisaje local complementa a modo de episodios de una historia nacional. Cuando González, en su descripción de la sierra riojana se refiere a “los recuerdos de infancia y la poesía de las regiones de la portentosa belleza donde un tiempo se alzó el hogar de mis mayores... en medio de esas luchas que sólo la historia describe y analiza, y en los cuales cada uno derrama, cuando no la sangre de sus venas, esa otra sangre

invisible que filtra en el corazón, de heridas más hondas y dolorosas, abiertas por las injusticias de los hombres” (25) yuxtapone los sentimientos subjetivos suscitados por la contemplación del paisaje a la creación de la nación por medio de guerras introduce la infancia del individuo en el proceso de configuración nacional a la vez la mantiene, por así decir, a salvo del sufrimiento de la historia. En Talero puede observarse una inserción similar de los rasgos del paisaje local en la historia nacional por ejemplo cuando compara el agua de las ciudades como “cadáver ponzoñoso que en sí lleva el castigo de la profanación” (23) del cauce natural delineado por las montañas.

9. Reiterando que el paradigma de nación literario de Rojas y Lugones ha de ser entendido en términos de reacción a los discursos de modernización finiseculares, no deja de ser significativo cómo no obstante es capaz de asimilarlos y reorganizarlos en favor de sus propios fines. En particular, el concepto de sociedad como organismo en evolución procede de la filosofía positivista que adoptaron los proyectos modernizadores de las élites criollas. En Argentina, el máximo exponente de esta operación discursiva es José Ingenieros (ideológicamente opuesto a Rojas y Lugones, al menos en el sentido de que no era un pensador nacionalista al modo de éstos), quien en *Sociología Argentina* identifica la disciplina sociológica con una historia evolutiva o genética (105).

10. Con ello, me sitúo en la órbita de una corriente intelectual originada en el ámbito de la filosofía política reciente que Oliver Marchart ha agrupado bajo el título “pensamiento postfundacional”. Según Marchart el distintivo de esta corriente reposa sobre “the assumption of the impossibility of a final ground” (3) en la constitución de lo social que sin embargo actuaría todavía “as an indicator or symptom of society’s absent ground”. La diferencia que esta corriente postula entre el momento de institución del sistema social y las prácticas concretas dentro del sistema social hace pertinente una distinción fuerte entre la política, entendida como el ámbito interno en el que se discute la validez de determinadas prácticas sociales para un fin dado, y lo político, entendido como la cuestión ontológica de la política en la que se discute las condiciones que hacen posible la institución y la reproducción del sistema social. Asimismo, una de las matrices principales para la conceptualización de semejante diferencia entre la política y lo político se encuentra en la hermenéutica que lleva a cabo Martin Heidegger del papel que la noción de razón suficiente juega en la metafísica occidental. Para Heidegger, el principio de que todo tiene un fundamento, es necesariamente él mismo una proposición sin fundamento “Der Satz vom Grund ist ohn Grund. Noch deutlicher gesprochen: “Nichts ohne Grund” –dies, also etwas, ohne Grund” (27). Dentro de este concepto de lo político como pensamiento del fundamento imposible, pero a la vez necesario, entiendo que hay un problema político en Martínez Estrada y que tiene que ver justamente con la institución del sistema social planteado como la cuestión ontológica del fundamento.

11. Si se asume que el gesto interpretativo fundamental de *Radiografía de la Pampa* es la adjudicación de un valor analítico-estructural a la crisis de 1930 con vistas a fijar un significado a la historia republicana puede hacerse un despliegue historiográfico que explique retrospectivamente las causas sociológicas de dicha crisis. Así, cabría

hallar el antecedente de dicha crisis en la gestación de la república de 1880 cuya prioridad según explica Natalio R. Botana era, antes que la democratización del poder político, el control gubernamental de la población, “un gobierno efectivo que centralice la capacidad electoral en toda la nación” (60). La centralización impuso un sistema de poder oligárquico ejercido por el Partido Autonomista Nacional (PAN) e hizo a su vez posible la incorporación de lo que todavía era una república periférica a la esfera del capitalismo mundial basada en la atracción de inmigración y la alianza de las élites criollas con los intereses del capital transnacional. La primera consecuencia sociológica de este fenómeno sería lo que José Luis Romero llama la era aluvial y define como el proceso que “conformaba una clase media y un proletariado con el conglomerado criollo-inmigratorio, transformaba a la antigua y austera élite republicana en oligarquía capitalista” (181). En ese sentido la centralización política y económica resultó en una modificación progresiva en las relaciones de poder en la que la nueva oligarquía se vio forzada a permitir la incorporación de las clases subalternas a la vida política al establecer en 1912 el sufragio universal masculino. Esta incorporación culminaría con la victoria electoral en 1916 de Unión Cívica Radical como primera fuerza de raigambre plebeya en alcanzar la presidencia. La presidencia de Yrigoyen supuso entonces un primer intento de democratización de la república oligárquica. No obstante, el golpe militar de José Félix Uriburu en 1930, no sólo pondría fin a dicho intento, sino que en su incapacidad para legitimarse a través de un proceso constituyente legaría un precedente de crisis política para el sistema político argentino del siglo XX. Éste consistiría en lo que Tulio Halperín Donghi, describe como una “lógica de la revolución” asumida por las élites ante la incapacidad de continuar con la “lógica del sufragio” abierta con la ley Sáenz Peña (*República imposible* 58) y por tanto en una incapacidad en el discurso nacional criollo de asumir y de realizar en todas sus consecuencias el ideal de igualdad republicana.

12. Ezequiel Martínez Estrada tendrá un período militante no obstante en la década de los 60 al asumir un compromiso claro con la Revolución Cubana. Esto le llevará a ocupar una posición relevante en la esfera cultural de la revolución durante sus primeros años. Como no puede ser de otro modo, la cuestión principal que surge es la de por qué un intelectual, cuando menos escéptico ante cualquier forma de nacionalismo político decide apoyar un proyecto semejante. En la sección final con las conclusiones habrá espacio para hacer alguna alusión a esta cuestión.

13. Para Leopoldo Zea la concepción filosófica de la historia en el pensamiento latinoamericano no reviste exactamente el carácter de una asimilación del modelo de la historia universal, al menos al modo en que he tratado de explicitarlo a través de textos de Kant y de Hegel. Según Zea, en el pensamiento latinoamericano la historia ya no se concibe a través de la asimilación de lo heterogéneo, sino a través de la yuxtaposición con él; “no se busca lo que Hegel resumía en la palabra *Aufhebung*, esto es, la absorción la asimilación del pasado para que el mismo no se vuelva a repetir. Se pretende un olvido total del pasado, el cuál implicará, a su vez, la pretensión de iniciar una nueva historia, a partir de cero” (165). Me parece, sin embargo, que, aun aceptando esta

distinción de Zea, el carácter rupturista de lo histórico en la conciencia latinoamericana, continúa ubicado dentro de las coordenadas de lo que en este capítulo califico como articulación providencial propia del modelo de la historia universal. En efecto, éste concepto se caracteriza por interpretar el origen de la sociedad política desde el punto de vista de su constitución como totalidad. En ese sentido los acontecimientos particulares, ya sean interpretados como momentos de absorción o como momentos de yuxtaposición, tienen en común su valor como expresiones contingentes de la configuración de dicha totalidad.

14. El tono elogioso que Martínez Estrada dedica a Lugones en su ensayo *Leopoldo Lugones. Retrato sin retocar*. (1968) no debe despistar de la polémica que contra él trata de abrir en *Muerte y Transfiguración en Martín Fierro*. Es cierto que Lugones siempre fue un valedor del joven poeta Ezequiel Martínez Estrada y que Martínez Estrada siempre habló de Lugones como un discípulo agradecido. Pero en lo que respecta al sentido de los textos que analizo en este capítulo, he de decir que no he encontrado en el corpus literario argentino un antagonismo tan acervado, especialmente en lo que a la dimensión política se refiere. La posición de un pensador reaccionario en lo esencial de su obra y vinculado al golpe militar de 1930, como lo fue Lugones, y de una figura marginal como Martínez Estrada, surgida no obstante en el seno cultural de los mismos intelectuales de la oligarquía, resulta ser mucho mayor que la que, por ejemplo, cabría encontrar entre un derechista y un izquierdista. Téngase presente que la crítica cultural de la izquierda peronista (Ramos, Hernández Arregui y Spilimbergo) reivindicaron siempre la lectura de Martín Fierro de Lugones. Con todo, el ensayo sobre Lugones al que me refiero contiene una clave para pensar el sentido de la polémica que *Muerte y Transfiguración de Martín Fierro* trata de abrir contra *El Payador*. Dice allí Martínez Estrada que “como en Sarmiento, se nos presenta con Lugones el caso de examinar en él nuestra realidad nacional como un complejo de civilización y barbarie” (71). Es decir, que, como Sarmiento, Lugones, aunque tergiversados, ha puesto sobre la mesa el conjunto de materiales textuales sobre el cual ejercer una crítica de la identidad nacional.

15. Lugones trató de plasmar ese espectáculo en *La guerra gaucha* (1902). Observamos allí la representación literaria de la lucha de las montoneras frente al ejército colonial en el Alto Perú y Salta en cual destaca la glorificación del caudillo salteño Güemes por un lado y la de las masas anónimas por otro. En este relato el gaucho aparece como soldado de una jerarquía espontánea y natural: “con palabras combatientes traducían los rumores del temporal. “¡Viva la patria!”, decía aquel tartamudeo de colosos; y en vítores prorrumpían las quebradas llenas de turbión... la guerra, despeñándose de las alturas encrespaba furiosamente la barba de Dios en raudal de espumosos ríos” (39). La condición desposeído y desterrado de la república aparece aquí diluida en el idealismo fundacional de la guerra de independencia (lo que, en el famoso discurso del centenario de Ayacucho, en 1925, el propio Lugones denomina “la hora de la espada”). Este idealismo de la guerra consiste en una unidad progresiva entre historia y naturaleza y es propio de la novela fundacional criolla en la misma medida en

que lo es el romance, como indica Doris Sommer. Una muestra similar a Lugones sería la épica construida por Acevedo Díaz en *Ismael* (1988) donde al final de la batalla asistimos a dicha unidad cuando, Ismael Velarde, el gaucho protagonista, se cruza con el caudillo Artigas, triunfante tras la victoria, quien le ordena clemencia ante el enemigo derrotado (255).

16. Considerando el funcionalismo mitológico que Astrada adopta en su interpretación de Martín Fierro y en comparación con la lectura deliberadamente anti-mitológica de Martínez Estrada, puede observarse una especificación en el contexto intelectual argentino de lo que en el primer capítulo presenté en términos de una oposición entre una Ilustración moderada y una Ilustración radical, siguiendo la distinción de Jonathan Israel. Considerando, pues, que la primera aceptaba concedía al mito un papel supletorio o subsidiario del conocimiento en el progreso de las sociedades y que la segunda lo desterraba directamente al terreno de lo falso, puede establecerse una diferencia entre las obras de Astrada y Martínez Estrada en la que la primera sería ejemplo de una Ilustración moderada y la segunda una Ilustración radical (una pedagogía destructiva). Tal vez no sería superfluo un estudio que, tomando como hipótesis la mencionada distinción, profundizara en la tematización de la mitología nacional que hacen estos dos autores y en la relevancia que este debate tiene para la construcción política de Latinoamérica como realidad histórica. El punto de partida para este estudio, claro está, debería de partir de la obra de Mariátegui y de la exégesis que hace del indio en clave marxiano-soreliana como primer intento de amplio calado conceptual de pensar el mito en Latinoamérica.

17. Cierta línea de pensamiento crítico con la historia criolla identifica en la construcción de la red nacional de ferrocarril el factor clave que da cuenta en este proceso de la paradójica constitución territorial de la república. La paradoja es la siguiente: siendo a la vez el principal elemento de desarrollo económico y homogeneización territorial de la nación en tanto que permite la rápida acumulación y distribución de la materia prima suministrada por el campo, la implantación del sistema ferroviario ahondó en las diferencias económicas entre las provincias y la capital y, en consecuencia, vigorizó una relación extractiva de tipo colonial entre la primera y las segundas. Esa línea de pensamiento a la que me refiero se compone de dos pensadores como Ezequiel Martínez Estrada y Raúl Scalabrini Ortiz, habitualmente considerados, no sin razones, como opuestos intelectuales. Sin embargo, me parece ver una continuidad significativa entre ambos al menos en su producción intelectual en la década de los años treinta. Así, Martínez Estrada simboliza la red ferroviaria como una “telaraña” (*Radiografía* 46) debido a que no resulta ser otra cosa que el mecanismo de Buenos Aires en coalición con el capital trasnacional para atrapar la materia prima suministrada en el campo. De acuerdo a esta tesis, las minuciosas indagaciones de Scalabrini Ortiz ponen de manifiesto que el aumento de riqueza que fomentó la modernización ferroviaria, en la medida en que estaba condicionada por la inversión inglesa, empobrece a los productores locales y traba la circulación de mercancías dentro

de una estructura económica propiamente nacional; actúan por tanto en Argentina “como tierra conquistada” (*Política británica* 27).

18. En *Una modernidad periférica. Buenos Aires: 1920 y 1930* (1988) Beatriz Sarlo ha demostrado cómo durante la modernización de Buenos Aires a comienzos del siglo XX se produce en la literatura la idea del orbe rural en forma de naturaleza inmarcesible. Partiendo de las tesis de Raymond Williams sobre la ciudad y el campo en la novela, Sarlo ilustra cómo la idea de una naturaleza originaria deviene objeto de disputa en los principales nombres de la literatura argentina (Borges, Güiraldes, Lugones, Arlt, Olivari, Tuñón, etc.). El resultado es la relevancia de lo marginal como espacio de socialización fundamental; “Buenos Aires se ha convertido en una ciudad donde el margen es inmediatamente visible, donde, incluso el margen continúa al centro y a los barrios respetables. Este es un proceso que, comenzando en la última década del siglo XIX, se acelera y potencia los contactos entre universos sociales heterogéneos, con el énfasis suplementario de la fuerte marea inmigratoria y la mezcla en la trama urbana de diferentes perfiles culturales y diferentes lenguas” (179).

19. Es esta una expresión acuñada por Arturo Jauretche (*Los profetas* 40) para calificar de simplista la caracterización que la historiografía de la burguesía criolla hizo de los caudillos de provincia como expresiones políticas meramente reaccionarias. Conviene notar que la exégesis que lleva a cabo Jauretche en *Los profetas del odio y la yapa* (1957) de la realidad rural se ofrece como polémica a la crítica del gobierno de Perón que Martínez Estrada esboza en *¿Qué es esto?* (1955) y que se discutirá en el próximo capítulo. Por su parte, Félix Luna retomará el motivo de Jauretche en su proyecto de decidida revisión del oficialismo histórico criollo como en tanto que programa de instauración de un gobierno liberal (*Los caudillos* 16).

20. Y como explica el propio David Viñas “la ciudad se federalizó para transferir poder desde las provincias a la nación y centralizarlo; pero en el seno de esa misma ciudad homogeneizada irá brotando la fuerza inédita que cuestiona aquel poder” (*De los montoneros* 91). En efecto, la supremacía política del proyecto liberal de la burguesía bonaerense con respecto de las provincias volverá a verse retada a comienzos del siglo XX por la organización del movimiento obrero. Está recuperará la función de las resistencias rurales en el proceso de conquista y expansión porteño en el seno mismo de la urbe, situando, por tanto, a la República Argentina fraguada por la burguesía alrededor de 1880 en una experiencia regresiva.

21. El análisis urbano que esboza Martínez Estrada tanto en *Radiografía de la Pampa* como en *La Cabeza de Goliat* se inscribe en un contexto de preocupación general de la intelectualidad porteña sobre los efectos de la masificación de las relaciones sociales del fenómeno bonaerense y que analiza Beatriz Sarlo en el ya citado ensayo *Una modernidad periférica*. Por lo que concierne al tópico de la soledad como uno de los efectos principales de la urbanización de la vida, la intervención crítica de Martínez Estrada se sitúa en una vía intermedia entre las aportaciones del primer

Scalabrini Ortiz y de Eduardo Mallea. Si de algún modo la tematización que el primero hace de la soledad “del hombre de Corrientes y Esmeralda” en *El hombre que está solo y espera* (1931) se resuelve en una visión optimista de la ciudad como un nuevo “destino colectivo” (69), en Mallea esa soledad conduce a un miedo existencial absoluto en el que la colectividad se pierde irremediabilmente. Por eso la reflexión se detiene en una evocación melancólica del orbe rural. Mallea lo denomina “país invisible” y lo contrapone al país visible de la sociedad urbana en el sentido de que sólo el primero contiene un estado ético “fértil” (71) que para el segundo ha quedado atrás. En el trabajo ya citado de José Morales Saravia (1986) puede encontrarse una alineación crítica de carácter general entre estos tres autores.

22. En ese sentido tiene razón Hernández Arregui en *Imperialismo y cultura*, cuando considera a Martínez Estrada un discípulo de Alberdi. En efecto, el ensayo de Martínez Estrada se hace cargo de lo que Alberdi a lo largo de su obra y en todos los momentos críticos de organización nacional señaló como nudos principales de la política argentina. Así se suceden las cuestiones para Alberdi en el siglo XIX: a) en 1937 es estabilizar un código jurídico capaz de mantener la paz social tras la anarquía de la década de los veinte, es decir, procurar una “inteligencia propia” (*Fragmento* 114), b) en 1952 tras la caída de Rosas es “conciliar provincia y nación” (*Bases y puntos* 375) y por lo tanto la plasmación en clave territorial del derecho republicano. La crítica del concepto criollo de civilización de Martínez Estrada es en cierto modo la recuperación de las críticas de Alberdi a las clases dirigentes surgidas de la revolución; en específico, de sus abstracciones jurídicas y de su inconsciencia de las desigualdades territoriales.

23. En efecto, el concepto viene de Pocock y en concreto de su obra antes citada *The Machiavellian Moment* donde justamente trata de analizar las constancias y las modificaciones que sufre el concepto de república pensado por los políticos florentinos del siglo XVI en su adopción en hitos cruciales de la historia política anglosajona: el debate en torno a la “Ancient constitution” en Inglaterra en el siglo XVII y el debate entre federalistas y antifederalistas en Estados Unidos en la primera mitad del siglo XIX. Así, el trabajo de Botana trata de observar el rendimiento de dicho concepto en el pensamiento de los intelectuales criollos de la etapa postrevolucionaria en Argentina.

24. Como indica Oscar Terán (1986) la adopción del positivismo como conjunto de disciplinas sociales y estrategias culturales toma un cariz propio en cada república y en el caso argentino se caracterizó, entre otras cuestiones, por hacer coincidir el espacio de la nación con el espacio de la escuela (22). Otros autores como han señalado cómo la adopción de la teoría positivista en sociología estaba ya determinada en Argentina por la misma lógica de pensamiento de los intelectuales del 37 (Soler, 172-173).

25. Es interesante ver cómo la idea de orden en Sarmiento aparece no sólo en juicios generales a propósito de sus pensamientos sobre las civilizaciones históricas, sino también en algo constitutivo de la nación e cuanto a sus convenciones simbólicas. Su proyecto ortográfico se organiza en torno a la idea de disipar todo lo posible las



ambigüedades fonéticas, a la idea de asignar “a cada distinto sonido su distinta letra”. Así podemos leer lo siguiente: “la cuestión ortográfica en cuanto a un sonido i un solo carácter de letra nos lleva a reconocernos a nosotros mismos, o negarnos en nuestra existencia” (*Ortografía* 190).

26. El pensamiento político positivista en Venezuela insistió mucho sobre la función de conservación social del ejército, así como en la idea de la necesidad de las dictaduras militares como resultado específico de la disolución de las jerarquías tradicionales aparejada a los proyectos republicanos en Latinoamérica. La dictadura sería la solución a la anarquía producida por una crisis de hegemonía originaria entre la burguesía revolucionaria y el pueblo, es decir, por el hecho de que la primera fuera la principal clase opresora del segundo (Vallenilla Lanz 45) que por tanto nunca se viera a sí misma como la clase dirigente nacional capaz asegurar un tránsito pacífico hacia la nueva sociedad (Zumeta 5).

27. Sobre este concepto ha sido Carl Schmitt el teórico que más ha insistido en la participación histórica de la dictadura en las constituciones republicanas, entendiendo por éstas una situación en la que “no suspende una constitución existente a través de una ley basada en la constitución –una ley constitucional; sino que más bien aspira a crear condiciones en las cuales una constitución –una constitución que es considerada como la verdadera— se hace posible” (119).

28. En su ensayo biográfico, *Perón. Reflejos de una vida* (2007), Horacio González indica la presencia directa de Carlos Astrada en la factura de este discurso.

29. La oscuridad del adjetivo “mísitico” para calificar la relación que Perón concibe entre pueblo y conductor se disipa fácilmente, toda vez que entendemos que la función de la conducción política no dista en nada de lo que Ernesto Laclau llamó significativo vacío y que tiene que ver con la posibilidad de hacer converger en un enunciado específico una multitud heterogénea de enunciaciones particulares para así dotarlas de universalidad. De ese modo, la función de conducción política puede ser interpretada conforme a lo que Laclau explica del siguiente modo:

Cualquier identidad popular requiere ser condensada, como sabemos, en torno a algunos significantes (palabras, imágenes) que se refieren a la cadena equivalencia como totalidad. Cuanto más extendida es la cadena, menos ligados van a estar estos significantes a sus demandas particulares originales (es decir, la función de representar la "universalidad" relativa de la cadena va a prevalecer sobre la de expresar el reclamo particular que constituye el material que sostiene esa función). (*Razón populista* 125)

De ese modo, la tarea de la conducción, aun consistiendo en una enunciación particular, no enuncia nada que no esté enunciado en el conjunto de enunciados particulares que forman una cadena de demandas, sino que refiere al conjunto mismo en tanto que puede converger en un mismo objetivo político satisfactorio para toda la cadena. Siguiendo la

expresión de Perón: que un peronista de Jujuy y uno de Tierra del fuego (con demandas diferentes) puedan formular una misma propuesta satisfactoria para ambos.

## BIBLIOGRAFÍA

Acevedo Díaz. *Ismael*. Montevideo, Alfa, 1939.

Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trad: Juan José Sánchez. Madrid, Trotta, 1999.

Adorno, T. W. *Dialéctica negativa*. Trad: Alfredo Brotons Muñoz. Madrid, Akal, 2005.

---. *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (1964/65)*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001.

---. "Idee der Naturgeschichte". *Philosophische Frühschriften*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973.

Aizcorbe, Roberto. *The Peronist Myth: an Essay on the Cultural Decay in Argentina after the Second World War*. Hicksville, Exposition Press, 1975.

Alberdi, Juan Bautista. "Bases y puntos para la organización de la Confederación Argentina" en *Obras completas III*. Buenos Aires, La tribuna nacional, 1886.

---. "Discurso preliminar al estudio del derecho" en *Obras completas I*. Buenos Aires, La tribuna nacional, 1886.

Altamirano, Carlos y Sarlo, Beatriz. *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1983.

Álvarez, Juan. *Las guerras civiles argentinas*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1966.

- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Trad: Eduardo L. Suárez. México, FCE, 2007.
- Ardao, Arturo. *Nuestra América Latina*. Montevideo, Banda Oriental. 1986.
- Astrada, Carlos. *Metafísica de la Pampa*. Compilación de Guillermo David. Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2007.
- . *El mito gaucho*. Buenos Aires, Fondo Nacional de las Artes, 2006.
- . *Tierra y figura*. Buenos Aires, Las Cuarenta, 2007.
- Benjamin, Walter. “El Origen del Drama Barroco Alemán”. *Obras. Libro I. Vol 1*. Trad: Alfredo Brotons Muñoz. Madrid, Abada, 2006.
- . “Zur Kritik der Gewalt”. *Gesammelte Schriften. Vol II. Band 1*. Frankfurt, Shurkamp. 1999.
- Beverley, John. *Latinamericanism after 9/11*. Durham-London, University of Duke Press. 2011.
- . *Una modernidad obsoleta: estudios sobre el barroco*. Los Teques, Fondo Editorial ALEM, 1997.
- Borges, Jorge Luis. “Discusión”. *Obras Completas I*. Buenos Aires, Emecé, 1996.
- . “Ezequiel Martínez Estrada, *Radiografía de la Pampa*”. *Textos recobrados (1931-1955)*. Barcelona, Debolsillo, 2011, pp. 52-53.

Botana, Natalio. *El Orden Conservador. La Política Argentina entre 1880 y 1916.*

Buenos Aires, Edhasa, 2012.

---. *La libertad política y su historia.* Buenos Aires, Sudamericana, 1991.

---. *La tradición republicana.* Buenos Aires, Sudamericana, 1984.

Buchrucker, Cristian. *Nacionalismo y Peronismo: la Argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1955).* Buenos Aires, Sudamericana, 1999.

Callet-Bois, Julio. "Naturaleza e historia, providencia y libertad en *Facundo* de Sarmiento". *Bulletin Hispanique* 75, 3-4, 1973, pp. 329-354.

Canal Feijoo, Bernardo. "Radiografías fatídicas". *Sur*, 37, 1937, pp. 63-76.

---. *Teoría de la ciudad.* Buenos Aires, Sudamericana, 1951.

Cardoso, Fernando Henrique y Faletto, Enzo. *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica.* México, Siglo XXI, 1972.

Carvalho Franco, María Sylvia. "As ideias estão no lugar". *Cadernos de debate. História do Brasil*, 1, 1976, pp. 61-64.

Castells, Manuel. "La urbanización dependiente en América Latina" Castells, M. (Ed.). *Imperialismo y urbanización en América Latina.* Barcelona, Gustavo Gili, 1973, pp. 7-26.

Chávez, Hugo. *Understanding the Venezuelan Revolution.* Hugo Chávez Talks to Marta Harnecker. Trad: Chesa Boudin. New York, Monthly Review Press, 2005.

*La comunidad organizada y el Estado justicialista* (Cartilla doctrinaria). Buenos Aires, Presidencia de la Nación. 1973.

Condillac, Etienne Bonnot *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris, Vrin, 2014.

Condorcet, Antoine-Nicolas. *Esquisse d'un tableau historique des progress de l'esprit humain*. Paris, Chez Masson et fils, 1822.

D'Alembert, Jean Le Rond. *Discours préliminaire de L'Encyclopédie*. Paris, Delagrave, 1893.

David, Guillermo. *Carlos Astrada. La filosofía argentina*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2004.

Degiovanni, Fernando. *Los Textos de la Patria. Nacionalismo, políticas culturales y canon en Argentina*. Rosario, Beatriz Viterbo Editora, 2007.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Trad. Carmen Artal. Barcelona, Anagrama, 2006.

Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Trad: Oscar del Barco y Conrado Ceretti. Buenos Aires, Siglo XXI, 2012.

Donnantuoni Moratto, Mauro Ariel. "La metafísica nacional de Carlos Astrada y la doctrina de la tercera posición". *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 40, 2009, pp. 31-62.

Earle, Peter. *Prophet in the Wilderness. The Work of Ezequiel Martínez Estrada*. Austin, Texas University Press. 1971.

Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México, Ediciones Era, 1998.

Echeverría, Esteban. *La cautiva*. Madrid, Cátedra, 2011.

---. *Dogma socialista. Precedido de una ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata desde el año 1937*. Buenos Aires, La cultura argentina, 1915.

Edmonson, George, Mladek, Claus. “Natural History: Towards a Politics of Crisis”. En Edmonson, George, Mladek, Claus (Eds.) *Sovereignty in Ruins. A Politics of Crisis*. Durham-London, Duke University Press, 2017, pp. 30-68.

Feinmann, José Pablo. *Filosofía y nación. Estudios sobre el pensamiento argentino*. Buenos Aires, Seix-Barral, 2004.

Ferrer, Christian. *La amargura metódica. Vida y obra de Ezequiel Martínez Estrada*. Buenos Aires, Sudamericana, 2014.

Foster, David William. *The Argentine generation of 1880. Ideology and Cultural Texts*. Columbia-London, University of Missouri Press, 1990.

---. “Hacia una Lectura Deconstructivista de *Radiografía de la Pampa* de Martínez Estrada. *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien*. 41, 1983, pp. 81-94.

Foucault, Michel. *La Arqueología del saber*. Trad: Aurelio Garzón del Camino. México, Siglo XXI, 1979.

- . “Nietzsche, la genèse, l’histoire”. En *Hommage a Jean Hyppolite*. París, Presses Universitaires de France. 1971, pp. 146-162.
- . *Seguridad, territorio, población*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires, FCE. 2006.
- . “What is Critique?” Trad: Kevin Paul Geiman. En Schmidt, James (Ed.). *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. University of California Press. 1996, pp. 382-398.
- . “What is Enlightenment?” Trad: Catherine Porter. En Rabinov, Paul (Ed.). *The Foucault Reader*. New York, Pantheon. 1984, pp. 32-50.
- Frank, Waldo. *Nuestra América*. Trad. Eugenio Garro. Buenos Aires, Babel, 1929.
- Freud, Sigmund. “La interpretación de los sueños (Segunda Parte)”. *Obras completas*. Vol. 5. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu, 1991.
- . *El malestar en la cultura*. Trad. Ramón Rey Ardid y Luis López-Ballesteros. Madrid, Alianza, 2006.
- . “Más allá del Principio del Placer”. *Obras completas*. Vol. 18. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu, 1992.
- Galasso, Norberto. *Mariano Moreno y la revolución nacional*. Buenos Aires, Coyoacán, 1963.
- Galli, Carlo. *Political spaces and Global War*. Trad: Elisabeth Fay. Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 2010.



- García, Juan Agustín. *La ciudad indiana*. Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1998.
- Gellner, Ernst. *Nations and Nationalism*. Ithaca, Cornell University Press, 2008.
- Germani, Gino. "Transformation of the Social and Political Structures". Barager, Joseph R. (Ed.) *Why Perón came to Power. The Background to Peronism in Argentina*. New York, Knopf, 1968, pp. 110-126.
- González, Horacio. *Perón. Reflejos de una vida*. Buenos Aires, Colihue, 2007.
- . *Restos pampeanos. Ensayo, ciencia y política en la cultura argentina del siglo XX*. Buenos Aires, Colihue, 1999.
- González, Joaquín Víctor. *Mis montañas*. Buenos Aires, Hemisferio, 1952.
- González Lanuza, Eduardo. *Bestiario del "Martín Fierro"*. Buenos Aires, Cuadernos del Fondo Nacional de las Artes, 1971.
- Greenfeld, Eliah. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, Harvard University Press, 1992.
- Gramsci, Antonio. *Antología*. Trad: Manuel Sacristán. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1973.
- . *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado Moderno*. Trad: José Aricó. Madrid, Nueva Visión, 1980.
- Halperín Donghi, Tulio. *Una nación para el desierto argentino*. Buenos Aires, Prometeo, 2005.

---. *La república imposible*. Buenos Aires, Ariel, 2004.

---. *Revolución y guerra. Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla*.

Buenos Aires, Siglo XXI, 2014.

Harvey, David. *The Urban Experience*. Baltimore-London, Johns Hopkins University Press, 1989.

Hazard, Paul. *La pensée européenne au XVIII siècle. De Montesquieu a Lessing*. Paris, Fayard, 1963.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.

Heidegger, Martin. *Der Satz vom Grund*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006.

---. "Die Zeit des Weltbildes". *Holzwege*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1963.

Hernández Arregui, Juan José. *La formación de la conciencia nacional (1930-1960)*. Buenos Aires, Peña Lillo, 2014.

---. *Imperialismo y cultura*. Buenos Aires, Peña Lillo, 2005.

Hernández, Jose. *Martin Fierro*. Madrid, Cátedra, 1982.

Horowitz, Joel. *Argentina's Radical Party and Popular Mobilization, 1916-1930*. University Park, Pennsylvania State University Press, 2008.

---. *Argentine unions, the State, and the rise of Perón (1930-1945)*. Berkeley, University of California Press, 1990.

Hobsbawm, Eric. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1990.

Iglesia, Cristina -El Jaber, Loreley (Eds.), Jitrik, Noé (Coord.) *Historia crítica de la literatura argentina. Una patria literaria*. Buenos Aires, Emecé, 2014.

Ingenieros, José. *Sociología argentina*. Buenos Aires, Losada, 1946.

Israel, Jonathan. *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford University Press, 2001.

James, Daniel. *Resistencia e integración. El Peronismo y la clase trabajadora argentina, 1946-1976*. Trad: Luis Justo. Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.

Jameson, Fredric. "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism", *Social Text*, 15, 1986, pp. 65-88.

Jauretche, Arturo. *La colonización pedagógica*. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste, 1968.

---. *FORJA y la Década Infame*. Buenos Aires, Corregidor, 2011.

---. *Los profetas del odio y La Yapa*. Buenos Aires, Corregidor, 2002.

---. *Política nacional y revisionismo histórico*. Buenos Aires, Corregidor, 2015.

Jitrik, Noé. *Ensayos y estudios de literatura argentina*. Buenos Aires, Galerna, 1970.

- . *El fuego de la especie*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.
- Kant, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hamburg, Meiner, 2000.
- . *Crítica del Juicio*. Trad. Manuel García Morente. Madrid, Tecnos, 2007.
- . “Idee zu einer allgemeiner Geschichte in weltbürgerlich Absicht”. *Was ist Aufklärung? Ausgewalte kleine Schriften*. Hamburg, Meiner, 1999, pp. 3-19.
- . “Was ist Aufklärung?” *Was ist Aufklärung? Ausgewalte kleine Schriften*. Hamburg, Meiner, 1999, pp. 20-27.
- Keyserling, Hermann. *Sudamerikanische Meditationen*. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1932.
- Lacay, Celina. *Sarmiento y la formación de la ideología de la clase dominante*. Buenos Aires, Contrapunto, 1986.
- Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Trad: Soledad Laclau. México, FCE, 2006.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London-New York, Verso, 2014.
- Lamoso, Adriana. *Ezequiel Martínez Estrada: cultura, política y redes intelectuales*. Bahía Blanca, Ediuns, 2017.
- . “Literatura y poder en la década del treinta en Argentina: la visión del ensayista Martínez Estrada”. *Revista Iberoamericana*, 77, 236-237, 2011, pp. 1041-1049.

Lefebvre, Henri. *Espacio y política*. Trad. Janine Muls de Liarás y Jaime Liarás García.

Barcelona, Península, 1976.

---. *La producción política del espacio*. Trad. Emilio Martínez. Madrid, Capitán Swing,

2013.

Lefort, Claude. *Essais sur le politique*. Paris, Seuil, 1986.

Leumann, Carlos Alberto. *El poeta creador*. Buenos Aires, Sudamericana, 1945.

Levene, Ricardo. *Las ideas históricas de Mitre*. Buenos Aires, Coni, 1948.

López, Vicente Fidel. *Historia de la Revolución Argentina desde sus inicios hasta el derrocamiento de la tiranía en 1852*. Buenos Aires, Imprente y librería de Mayo, 1881.

Losada, Alejandro G. *Martín Fierro. Gaucho, héroe, mito*. Buenos Aires, Plus Ultra, 1967.

Lugones, Leopoldo. *La guerra gaucha*. Buenos Aires, Emecé, 1954.

---. *Historia de Sarmiento*. Buenos Aires, Otero, 1911.

---. *El payador*. Barcelona, Linkgua, 2013.

---. *La patria fuerte*. Buenos Aires, Taller Gráfico de L. Bernard, 1930.

Lukács, György. *Teoría de la novela. Un ensayo histórico filosófico sobre las formas de la gran literatura épica*. Trad: Micaela Ortelli. Buenos Aires, Godot, 2010.

Ludmer, Josefina. *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*. Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2012.

Luna, Félix. *Los caudillos*. Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1967.

Perón y su tiempo, 1. *La Argentina era una fiesta. 1946- 1949*. Buenos Aires, Sudamericana, 1987.

Mafud, Julio. *Contenido social del Martín Fierro*. Buenos Aires, Distal, 1986.

Mallea, Eduardo. *Historia de una pasión argentina*. Madrid, Espasa-Calpe, 1969.

Maharg, James. *A Call to Authenticity. The Essays of Ezequiel Martínez Estrada*. Jackson, University of Mississippi Press, 1977.

Maquiavelo, Nicolás. *Discursos sobre la primera década de Titio Livio*. Trad: Ana Martínez Arancón. Madrid, Alianza, 2009.

Marchart, Oliver. *Post-foundational Political Thought*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007.

Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas, Ayacucho, 2007.

Mármol, José. *Amalia*. Madrid, Cátedra, 2010.

Martí, José. *Nuestra América*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara/Centro de Estudios Martianos, 2002.

Martínez Estrada, Ezequiel. *Análisis funcional de la cultura*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1967.

---. *La cabeza de Goliat. Microscopía de Buenos Aires*. Buenos Aires, Capital intelectual, 2009.

---. *Cuadrante del pampero*. Buenos Aires, Deucalión, 1956.

---. *Mi experiencia cubana*. Montevideo, El Siglo Ilustrado, 1965.

---. *Los invariantes históricos en el Facundo*. Buenos Aires, Casa Pardo, 1974.

---. *En Torno a Kafka y Otros Ensayos*. Barcelona, Seix-Barral, 1967.

---. *Leopoldo Lugones. Retrato sin retocar*. Buenos Aires, Emecé, 1968.

---. *La literatura y la formación de la Conciencia Nacional*. México, UNAM, 1979.

---. *Meditaciones sarmientinas*. Buenos Aires, Universitaria, 1968.

---. *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*. Rosario, Beatriz Viterbo, 2005.

---. *El mundo maravilloso de Guillermo Enrique Hudson*. México-Buenos Aires, FCE, 1951.

---. *¿Qué es esto?* Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2004.

---. *Nietzsche*. Buenos Aires, Emecé, 1947.

---. *Radiografía de la Pampa*. Buenos Aires, ALLCA/FCE, 1996.

---. *Sarmiento*. Buenos Aires, Sudamericana, 1969.

---. *Las 40*. Buenos Aires, Torres Agüero, 1983.

Martínez Marzoa, Felipe. *La Filosofía de El Capital de Marx*. Madrid, Taurus, 1983.

Marx, Karl. *El Capital. Libro primero: El proceso de producción del capital. Vol 1*.

Trad: Pedro Scaron. Buenos Aires-Madrid-México, Siglo XXI, 1978.

---. *El Capital. Libro 1, Vol. 2: El Proceso de Producción del Capital*. Trad: Pedro

Scaron. México, Siglo XXI, 2011.

---. *El Capital. Libro 1, Vol. 3: El Proceso de Producción del Capital*. Trad: Pedro

Scaron. México, Siglo XXI, 2011.

Masón, Alfredo. *Perón y el arte de la conducción: aportes para la cultura política*

*argentina*. Buenos Aires, Biblos, 2009.

Mitre, Bartolomé. *Centenario de Rivadavia*. Buenos Aires, Imprenta de obras de la

Nación, 1880.

---. *Historia de Belgrano y de la emancipación argentina. Tomo I*. Buenos Aires,

Imprenta y librería de Mayo, 1876 (3ª Ed.).

---. *Historia de Belgrano y de la emancipación argentina. Tomo II*. Buenos Aires,

Imprenta y librería de Mayo, 1876 (3ª Ed.).

Moreiras, Alberto. *Tercer espacio: literatura y duelo en América Latina*. Santiago de

Chile, Universidad ARCIS, 1999.



- Morales Saravia, José. *El discurso argentinista en los años treinta: Scalabrini Ortíz, Martínez Estrada, Mallea*. Berlin, Freie Universität, 1986.
- Moreno, Mariano. “Representación de los Hacendados”. En *Representación de los hacendados y otros escritos*. Buenos Aires, Emecé, 2018.
- Morsella, Astur. *Ezequiel Martínez Estrada*. Buenos Aires, Plus Ultra, 1973.
- Mosquera, Ricardo. “Martínez Estrada en lucha por una Argentina contemporánea”. *Homenaje a Ezequiel Martínez Estrada*. Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 1968, pp. 5-29.
- Murena, Héctor A. *El pecado original de América*. Buenos Aires, Sudamericana, 1965.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2006.
- . *El ocaso de los ídolos*. Trad. Enrique López Castellón. Madrid, Edimat, 2003.
- . *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*. Trad. Germán Cano. Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
- O’Gorman, Edmundo. *La Invención de América*. México, FCE, 2006.
- Orgambide, Pedro. *Genio y Figura de Ezequiel Martínez Estrada*. Buenos Aires, Editorial Universitaria, 1985.
- Ortega y Gasset, José. *La rebelión de las masas*. Barcelona, Optima, 1999.

- Paine, Thomas. "Rights of Man". *Thomas Paine. Rights of Man and Common sense* (Peter Linebaugh, Ed.). London-New York, Verso, 2009, pp. 1-58.
- Palti, Elías José. *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.
- Peralta, Jerónimo M. *Perón y la revolución justicialista*. Buenos Aires, 1951.
- Perón, Juan Domingo. *Conducción política*. Buenos Aires, Ediciones de la Reconstrucción, 1973.
- Plotkin, Mariano. *Mañana es San Perón. Propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista (1946-1955)*. Buenos Aires, Ariel, 1993.
- Pocock, J. G. A. *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton-London, Princeton University Press, 1975.
- Prieto, Alfredo. *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.
- . *Estudios de literatura argentina*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2013.
- . *Los viajeros ingleses y la emergencia de la literatura argentina (1820-1850)*. Buenos Aires, FCE, 2006.
- Puiggrós, Rodolfo. *El Peronismo, I. Sus causas*. Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1969.

- Quesada, Ernesto. *La época de Rosas. Su verdadero carácter histórico*. Buenos Aires, Arnaldo Moen, 1989.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Montevideo, Comisión Uruguaya- F.I.A.R, 1984.
- Ramos, Jorge Abelardo. *Historia de la Nación Latinoamericana*. Buenos Aires, Peña Lillo, 2016.
- . *Muerte y resurrección de la literatura argentina*. Buenos Aires, Coyoacán, 1961.
- Renan, Ernst. *Qu'est-ce qu'une nation?* Pierre Bordas et fils, Paris, 1991.
- Rico, Francisco. "Introducción al Lazarillo de Tormes". *Lazarillo de Tormes*. Madrid, Cátedra, 1999, 13-127.
- Rivera, Claudio. "Providencialismo en el *Facundo* de Sarmiento". *Revista de Estudios Hispánicos*, 21, 1994, pp. 135-148.
- Rivera, Juan Manuel. *Estética y mitificación en la obra de Ezequiel Martínez Estrada*. Madrid, Pliegos, 1987.
- Roca, Julio A. "Mensajes presidenciales (1881-1886)". *De la república posible a la república verdadera (1880-1910)* Botana, Natalio R. y Gallo, Ezequiel (Eds.). Buenos Aires, Ariel, 1997, pp. 198-200.
- Rock, David. *Politics in Argentina 1890-1930. The Rise and Fall of Radicalism*. Cambridge, University Press, 1975.

- Rojas, Ricardo. *La literatura argentina. Ensayo filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata. Vol. I Los gauchescos (Obra Completa, tomo VIII)*. Buenos Aires, La Facultad, 1924.
- . *La restauración nacionalista*. Buenos Aires, Peña Lillo, 1971.
- Romero, José Luis. *Las ideas políticas en Argentina*. México, FCE, 1959.
- . *Latinoamérica. Las ciudades y las ideas*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2001.
- . *Mitre. Un historiador frente al destino nacional*. Buenos Aires, La Nación, 1943.
- Rosa, José María. *El revisionismo responde*. Buenos Aires, Ediciones Pampa y Cielo, 1964.
- Rosman, Silvia N. *Being in Common. Nation, Subject, and Community in Latin American Literature and Culture*. Lewisburg, Bucknell University Press, 2003.
- Sarlo, Beatriz. *Una modernidad periférica*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.
- Sarmiento, Domingo Faustino. *Argirópolis*. Biblioteca Saavedra Fajardo, Online, 2016.
- . *Conflicto y armonías de las razas en América*. Buenos Aires, Tüñez, 1883.
- . *De la educación popular. Obras completas 11*. Buenos Aires, La Facultad, 1914.
- . *Educación común. Obras completas 12*. Buenos Aires, Mariano Moreno, 1896.
- . *Facundo*. Madrid, Cátedra, 2015.
- . *Ortografía. Instrucción pública. Obras completas 4*. París, Berlin Hermanos, 1909.

---. *Recuerdos de provincia. Mi defensa. Obras completas 3*. Buenos Aires, Mariano Moreno, 1896.

Scalabrini Ortiz, Raúl. *El hombre que está solo y espera*. Buenos Aires, Anaconda, 1933.

---. *Política británica en el Río de la Plata*. Barcelona, Plus Ultra, 2001.

Scheler, Max. *Del resentimiento en la moral*. Trad: José Gaos. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1938.

Schmidt, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. Trad: Julia M. T. Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto. Buenos Aires-Madrid-México, Siglo XXI, 1977.

Schmitt, Carl. *Dictatorship. From the origins of the Modern Concept of Sovereignty to Proletarian Class Struggle*. Trad. Michael Hoelzl y Graham Ward. Cambridge, Polity Press, 2014.

Schwarz, Roberto. *Misplaced Ideas. Essays on Brazilian Culture*. London-New York, Verso, 1992.

Sebreli, Juan José. *Martínez Estrada. Una Rebelión Inútil*. Buenos Aires: Sudamericana, 2007.

Sieyes, E. J. *Qu'est-ce que le tiers état?* Société de l'Histoire de la Révolution Française. Paris, 1888.

Sigal, Silvia. *Intelectuales y poder en Argentina. La década del sesenta*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

- Sigal, Silvia, Verón, Eliseo. *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*. Buenos Aires, Legasa, 1986.
- Simmel, Georg. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (Gesamtausgabe, Band 11)*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2016.
- Soler, Ricaute. *El positivismo argentino. Pensamiento filosófico y sociológico*. México, UNAM, 1979.
- Sommer, Doris. *Foundational Fictions*. Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1991.
- Soja, Edward. *The Political Organization of Space*. Washington D.C. Association of American Geographers, 1971.
- Spengler, Oswald. *La decadencia de occidente. Bosquejo de una morfología de la Historia Universal*. Trad: Manuel García Morente. Madrid, Espasa-Calpe, 1966.
- Svampa, Maristella. *Civilización y barbarie: El dilema argentino. De Sarmiento al revisionismo peronista*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1994.
- Talero Núñez, Eduardo. *Voz del desierto*. Buenos Aires, Casa Editora e Impresora de M. Rodríguez Giles, 1907.
- Terán, Oscar. *En busca de la ideología argentina*. Buenos Aires, Catálogos, 1986.
- Tocqueville, Alexis. *De la Démocratie en Amérique, I*. París, Flammarion, 1981.
- Ugarte, Manuel. *La Nación Latinoamericana*. Caracas, Ayacucho, 1978.

- Vallenilla Lanz, Laureano. *Cesarismo democrático*. Caracas, Ayacucho, 1991.
- Varela, Florencio. "Navegación de los ríos interiores" en *Escritos políticos, económicos y literarios*. Buenos Aires, Imprenta del orden, 1859.
- Villalobos-Ruminott, Sergio. *Soberanías en suspenso. Imaginación y violencia en América Latina*. Lanús, Ediciones La Cebra, 2013.
- Viñas, David. "La Historia Excluida: Ubicacion de Martínez Estrada." *Contorno (Edicion Facsimilar)*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2013, pp. 50-56.
- . *De los montoneros a los anarquistas*. Buenos Aires, Santiago Arcos, 2014.
- . *Indios, ejército, frontera*. Buenos Aires, Santiago Arcos, 2003.
- Weinberg de Magis, Liliana. Weinberg de Magis, Liliana. *Ezequiel Martínez Estrada y la interpretación del Martín Fierro*. México, UNAM, 1992.
- . "Ezequiel Martínez Estrada y el Universo de la Paradoja." *Cuadernos Americanos* (1993): 165-199.
- Wilson, Sheilah Ruth. *Ezequiel Martínez Estrada: A Study in the Dialectics of Determination and Indetermination*. Los Angeles, University of California, 1970.
- Zea, Leopoldo. Zea, Leopoldo. *Filosofía de la Historia Americana*. México, FCE, 1978.
- Zumeta, César. *La ley del cabestro*. Nueva York, Unz&Co. Impresores, 1902.